


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
בדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ





Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Sechster Band.

1. und 2. Heft:

Dr. Heinrich Brewer S. J.

Kommodian von Gaza

Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1906.

ς

Kommodian von Gaza

Ein Arelatensischer Laiendichter

aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

Von

Heinrich Brewer S. J.
Phil. Dr.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1906.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die Einlösung eines in der Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1899) 759 gegebenen Versprechens, dessen Erfüllung sich infolge Berufsarbeiten und vorbereitender Studien und Reisen für eine Ausgabe des Ambrosiaster im Corpus Script. Eccl. Vindob. verzögert hat. Schon vor mehr als zwei Jahren hatte ich den ersten Teil derselben, welcher das Zeitalter Kommodians behandelt und die wesentlichsten Ergebnisse meiner Studien über den Dichter enthält, der Redaktion der „Forschungen“ zur Veröffentlichung übersandt. Daß ich nunmehr das Ganze biete, danke ich einer Anregung Professor Ehrhards, welcher eine Trennung der übrigen Abschnitte sowohl im Interesse der Stoffübersicht als der Beweiskraft meiner neuen Datierung für unratsam erachtete. Es war anfänglich meine Absicht, zugleich einen kurzen sachlich-sprachlichen Kommentar zu den einzelnen Dichtungen zu geben. Mehrere Gründe haben mich indes davon absehen lassen: einmal die Notwendigkeit, den für die Beiträge in diesem Publikationsorgan bestimmten Umfang nicht allzuweit zu überschreiten, sodann die Voraussetzung, daß das rege Interesse an Kommodian auch in Zukunft gleich schätzbare Spezialuntersuchungen, wie die von J. M. Heer in der Römischen Quartalschrift (1905) geführten, erhoffen lasse, endlich die Erwägung, daß ein Kommentar besser mit einer neuerdings revidierten Textausgabe zu verbinden sei. Mit Rücksicht auf den Umfang dieser

Studie habe ich mich auch veranlaßt gesehen, den S. 181 Note 1 bereits angekündigten Schlußanhang fallen zu lassen, welcher den Beweis für die erste Abfassung der Statuta ecclesiae antiqua vor dem Jahre 441 und zwar durch Bischof Hilarius von Arles bringen sollte. Ich werde diese Untersuchung an anderer Stelle veröffentlichen. Vielleicht hätte es sich empfohlen, in einem Rückblick eine zusammenfassende Darstellung des Bildes zu geben, welches der Dichter und sein Werk nach seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung bietet. Doch wird sich hierzu auch anderen Orts noch Gelegenheit ergeben. — Ich nehme zugleich Anlaß, meine Erkenntlichkeit für die Unterstützungen zu bezeugen, durch welche mich manche meiner Mitbrüder, insbesondere die PP. Delehaye, Fox, Kneller und v. Nostitz-Rieneck verpflichtet haben.

Brüssel, Juli 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Erstes Kapitel.

Das Zeitalter Kommodians.

Seite

Viertes Kapitel.

Vorbilder und Nachahmer des Dichters.

I. Vorbilder.

II. Nachahmer.

Fünftes Kapitel.

Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert. . 330

Einleitung.

Zur Geschichte und Kritik der Ansichten über die Zeit- und Lebensverhältnisse Kommodians.

Das große Interesse, welches die Forschung auf dem Gebiete der nachklassischen und christlichen Altertumskunde an den Dichtungen Kommodians nimmt, wird in nicht geringem Maße von der Meinung getragen, daß Kommodian unter den christlichen Dichtern zeitlich der erste sei und daß seine Werke neben denen Tertullians und Cyprians zu dem ältesten Bestande der christlich-lateinischen Literatur gehören.

Ein Blick in sämtliche neuere Literaturgeschichten belehrt über die Allgemeinverbreitung dieser Ansicht. Teuffel-Schwabe[1]), Schanz[2]), Ebert[3]), Manitius[4]), Bardenhewer[5]) geben einhellig als Abfassungszeit sowohl der Instructiones als des sog. Carmen Apologeticum die Mitte des dritten Jahrhunderts an. Harnack[6]) macht den etwas weiteren Ansatz: „nach Cyprian und vor Theodosius I., wahrscheinlich unter Valerian oder Diokletian“, wohingegen aber wiederum Krüger[7]) und B. Dombart[8]), der letzte und verdienteste Bearbeiter einer kritischen Ausgabe der Werke Kommodians, ganz entschieden an der Ansetzung desselben in der Hälfte des dritten Jahrhunderts festhalten. Einigermaßen geteilt sind die Ansichten nur inbezug auf

[1]) Gesch. d. röm. Lit. [5] S. 971.
[2]) Gesch. d. röm. Lit. III S. 349.
[3]) Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. I [2] S. 88.
[4]) Gesch. d. christl.-lat. Poesie S. 29.
[5]) Patrologie [2] S. 196 f.; Geschichte der altkirchl. Literatur II 586.
[6]) Gesch. d. altchristl. Lit. S. 731.
[7]) Realenzykl. f. prot. Theol. [3] VI 407.
[8]) Ebenda IV 251.

die zeitlich frühere Entstehung des einen oder anderen Dichtwerkes, und in der Frage, ob Afrika, für welches sich die Mehrzahl der Forscher entscheidet, oder Palästina als Heimat des Dichters zu betrachten sei. Daß er Bischof gewesen, wie die subscriptio des Carmen Apol. den Verfasser desselben, jedoch ohne Beifügung eines Namens, nennt, ist die gewöhnliche Meinung.

Gegenüber dieser Geschlossenheit der Ansichten über die Zeit- und Lebensumstände Kommodians mögen die Anschauungen, welche im Titel der vorliegenden Abhandlung ausgesprochen werden, nicht wenig befremdlich scheinen. Weniger auffällig werden sie aber sein — um von Nennung sehr ansehnlicher Eideshelfer vorläufig abzusehen, welche die Richtigkeit der gemeinhin über ihn geltenden Auffassungen, sei es im ganzen, sei es zum Teil, gleichfalls bestreiten oder bezweifeln —, wenn man die Gründe selbst ins Auge faßt, welche die Ansetzung des Dichters in so früher Zeit zunächst im 17. Jahrhundert bewirkten und die teilweise auch heute noch dafür angeführt werden. Man wird sich alsdann kaum verhehlen, daß dieselben zum mindesten einer Nachprüfung bedürfen, und daß es inzwischen wohl gestattet sein mag, die Fragen bezüglich der Zeit, der Heimat und des Standes des Auktors als tatsächlich offene zu betrachten. Zur Erleichterung eines Urteils über die Grundlagen der bisher üblichen Beurteilung werden wir zunächst die Geschichte des Werdens und Wandels der betreffenden Anschauungen in kurzen Zügen zu geben suchen.

Die Instructiones wurden bekanntlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Jakob Sirmond in einem Sammelkodex saec. IX[1]) des Klosters St. Aubin zu Angers auf-

[1] Jetzt in Berlin. Vgl. »Die Handschr.-Verzeichnisse der K. Bibl. zu Berlin Bd. XII. Verz. der lat. Handschr. von Val. Rose. I. Bd. Nr. 167 saec. IX. Commodianus.« »Einzige Handschrift, welche seit Sirmonds Abschrift bis auf Dombarts neue Ausgabe unbenutzt geblieben ist, ursprünglich Codex S. Albini Andegavensis. Der Sirmondsche Jesuiten-Kodex lag mit der auch einzigen Hs. des Carm. Apol. (Phill. 12261: S. Stephani aus Fossa nova mit vielen anderen langobardischen Hss. desselben Aussehens) bis 1887 zusammen in der Bibl. von Thomas Phillips. Durch Sirmond ist er, wie viele andere, in den Besitz des Pariser

gefunden. Die Abschrift, welche derselbe von ihnen nahm, überließ er zur Veröffentlichung dem durch Herausgabe und Erklärung kirchlicher Schriftsteller wohlbekannten Nicolaus Rigaltius. Dieser selbst hat nach eigener Erklärung den Kodex von St. Aubin nie zu Gesicht bekommen. Seltsam genug waren es nun lediglich zwei Irrtümer der Abschrift Sirmonds, welche die erste zeitlich frühe Ansetzung des Dichters veranlaßten. Auf Grund des 5. Verses der 33. Instruktion, den Rigaltius in der verderbten Form las: intrate stabiles silvestri ad praesepia tauri[1], behauptete er in der praefatio der 1649[2]) zu Toul erschienenen editio princeps die Gleichaltrigkeit Kommodians mit dem Papst Silvester (314—334). Das Wort silvestri konnte seiner Ansicht nach nur den Namen des Papstes Silvester bergen, in dessen Hürde die Heiden vom Dichter eingeladen würden. Zugleich schien ihm dadurch Rom oder wenigstens Italien als die Örtlichkeit der Dichtung bestimmt, wenngleich er in der Sprache des Verfassers afrikanische Rauheit zu verspüren meinte. Von der Richtigkeit seiner Deutung des Wortes silvestri war Rigaltius so sehr überzeugt, daß er in der zweiten, 1650 erschienenen und mit Kommentar versehenen Ausgabe der Instructiones das demselben nachfolgende Wort tauri als vermeintliche Korruptel in pastoris „verbesserte" und nunmehr dem Verse die Form gab: „Intrate stabiles Silvestri ad praesepe pastoris." Er bezweckte damit laut

Kollegiums gekommen . . . Wenn Baluze behauptete, der Kodex des Kommodian sei aus der Bibl. des Klosters St. Aubin in Angers (St. Albini apud Andegavenses), so heißt das eben, daß Sirmond oder die Jesuiten in Paris ihn daher hatten, und da wir den Jesuiten-Kodex, d. h. den Sirmonds in Händen haben, daß dieser — der Cod. Phill. — eben der Kodex S. Albini ist. Es ist unmöglich, anzunehmen, daß von einer solchen und solches Aufsehen erregenden Seltenheit im Kreise dieser gelehrten Männer das Dasein von zwei gleich alten und ganz gleichartigen Hss. unbemerkt oder unerörtert geblieben sein sollte.« Die Angaben Dombarts praef. p. VII sq. sind hiernach zu berichtigen.

[1] Statt: intrate stabulis silvestris ad praesepia tauri (s. Dombarts Ausgabe Instr. I 33, 5).

[2] S. Dombart »Üb. d. ältesten Ausgaben der Instr. Kommodians« in den Wien. Sitzgsber. d. phil.-hist. Klasse Bd. 96 S. 448.

Note im Kommentar nur eine deutlichere Hervorkehrung der vermeintlich genannten Persönlichkeit und ihrer Stellung, nebenher aber auch eine klarere Bezeichnung der Zeit, in welcher Kommodian nach seinem Dafürhalten lebte; wenigstens verfehlte er nicht, schon auf dem Titelblatt der neuen Ausgabe die Bemerkung beizufügen: Commodiani Instructiones ... Tempore Silvestri P. R. sub Constantino Caesare compositae.

Sirmond war, wie aus dem Konzept eines noch erhaltenen[1]) Schreibens des Rigaltius an ihn hervorgeht, mit diesem Zeitansatze durchaus nicht einverstanden. Seine Einwände bezogen sich auf die Unzuverlässigkeit der Deutung des selbst metrisch anstößigen silvestri, welches Wort er mittels Kürzung in vestra zu ändern empfahl; sodann auf die Stellung des Kommodian im Katalog des Gennadius, in dem derselbe erst hinter Prudentius genannt sei. Rigaltius glaubte dem letzteren Bedenken durch die Annahme begegnen zu können, daß der Dichter die Instructiones vielleicht als junger Mann unter Silvester verfaßt habe und etwa noch im Jahre 350, der Zeit der Geburt des Prudentius, am Leben gewesen sei; er sei dann wohl nur wegen seiner geringeren dichterischen Bedeutung hinter den letzteren gestellt worden. Auf den ersteren Einwand aber erwiderte er, daß auf metrische Verstöße bei Kommodian überhaupt kein Gewicht zu legen sei und daß daher an der Überlieferung des silvestri festgehalten werden könne. Im übrigen habe ihn aber dieses Wort keineswegs allein auf den Gedanken gebracht, daß der Verfasser in Konstantinischer Zeit gedichtet habe: andere Gründe werde er in der dem Briefe angeschlossenen kleinen Schrift erörtern. Dombart[2]) vermutet wohl mit Recht, daß die erwähnte Schrift mit der kleinen, lateinisch abgefaßten Abhandlung identisch ist, welche sich handschriftlich in dem zu Paris bewahrten Handexemplar des Rigaltius findet und im Supplementum der 1705 von Schurzfleisch zu Wittenberg veranstalteten Ausgabe abgedruckt ist. In dieser Schrift wird nun ein zweiter Irrtum der

[1] S. Dombart a. a. O. S. 471 ff.
[2] A. a. O. S. 473.

Abschrift Sirmonds als Grundlage für einen Beweis genommen, daß Kommodian unter Silvester und Konstantin gelebt haben müsse. Die Abschrift bot im zweiten Vers der sechsten Instruktion annis ducentis anstatt anni dicentes, was im Kodex stand und von Dombart in anni discentes richtiggestellt werden konnte.[1]) Die ersten drei Verse, die Grundlage des Beweises, lauteten demnach für Rigaltius:

Dicitis, o stulti, Iovis tonat: fulminat ipse.
Et si parvulitas sic sensit, cur annis ducentis
Fuistis infantes; numquid et semper eritis?

Um in die Zeit Konstantins und Silvesters zu gelangen, verband Rigaltius mit denselben eine sehr künstliche Auslegung. Der Dichter wolle den Heiden bezüglich ihrer Stellung zum Christentum zwei Dinge vorhalten, nämlich daß sie zuerst parvuli und dann während zweier Jahrhunderte infantes gewesen seien. Die parvulitas müsse man von jener Zeit verstehen, wo sie unmündigen Kindern gleich noch gar nichts vom Christentum gewußt hätten: hierfür sei das erste Jahrhundert nach Christi Taufe in Anrechnung zu bringen, während dessen sich Christi Lehre nur wenig außerhalb jüdischer Kreise verbreitet habe. Die zweihundertjährige infantia der Heiden aber entspreche der Zeit ihres Kampfes und ihrer kindischen Auflehnung gegen die überall verkündete christliche Wahrheit. Im ganzen seien also über 300 Jahre (seit Christi Taufe) bis zu Lebzeiten des Dichters verflossen. Werde man sonach durch jene Worte in die Periode Konstantins geführt, so stimme insbesondere mit dieser Zeitbestimmung der damals verbreitete und auch von Kommodian geteilte Glaube an das tausendjährige Reich.

Indes scheint Rigaltius von der Richtigkeit seiner Beweisführung nicht einmal selbst sonderlich durchdrungen gewesen zu sein. Bemerkt er doch zum Schluß, daß gar wenig daran liege, ob der Dichter 50 Jahre früher oder später geschrieben habe und fügt dann bei, daß die 49. Epistel Cyprians wegen ihrer nahen Beziehungen zu (V. 11—14) der 42. Instr. wohl zum Beweise herangezogen werden könne, daß Kommodian

[1]) Wien. Sitzgsber. der phil.-hist. Kl. Bd. 107 S. 789 f.

ein halbes Jahrhundert früher gelebt haben möge. — Ziehen wir aus seinen Ausführungen das tatsächliche Ergebnis, so kann das Urteil nur lauten, daß Rigaltius weder zur Bestimmung der Zeit noch der Örtlichkeit des Dichters ein beachtenswertes Moment beigebracht hat. Seine Bemühungen hatten indessen Erfolg. Kommodian wurde sowohl von Cave in der 1. Auflage der Historia literaria Scriptorum Eccl. (1688), als von Du Pin bis zur 3. Auflage der Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. (1693) in der Zeit Konstantins und Silvesters angesetzt.

Einen erfolgreichen Angriff auf die von Rigaltius so dürftig errichtete und schwächlich verteidigte Position unternahm 50 Jahre später Henricus Dodwell mit der noch heute nachwirkenden Dissertatio chronologica de editi a Cl. Rigaltio Commodiani aetate. Oxonii 1698.[1]) Dodwell trat in derselben für die Zeit- und Landesgenossenschaft Kommodians mit Cyprian ein. Daß der Dichter nicht unter Silvester gelebt, beweise die völlig verschiedene Zeitlage, die er schildere, in der noch die jüngste Vergangenheit Verfolgungen gesehen habe und die nächste Zukunft wieder solche erwarte[2]). Hätte er in Konstantinischer Zeit gedichtet, so hätte er gewiß den Kreuzessieg, den Ruhm des Kaisers und die großen Wunder, welche Eusebius und Laktanz berichten, nicht mit Stillschweigen übergangen. Die Erwähnung der anni ducenti führe viel mehr ins dritte als ins vierte Jahrhundert. Auf die Zeit Cyprians insbesondere weise das in Instr. 66 (Dombart II 25) gestreifte Schisma hin, welches füglich (d. i. mit Rücksicht auf den durch die anni ducenti gegebenen Fingerzeig) nur das Novatianische sein könne. Ferner sei der in Instr. 50 (D. II 10) ausgesprochene Rat, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen, erst durch Cyprians Wort und Beispiel zu Ansehen und Nachachtung gelangt. Auch in den behandelten Stoffen zeige sich große Verwandtschaft zwischen Kommodian und Cyprian.

---

[1]) Zuerst beigegeben den Annales Velleiani, Quintilianei, Statiani; abgedruckt in der Kommodianausgabe von Schurzfleisch, Wittenberg 1705.

[2]) Er beruft sich auf Instr. 49 (Dombart II 9), 66 (II 25), 70 (II 29), 58 (II 17), 62 und 63 (II 21. 22.).

Es fehle in denselben selbst nicht an ganz charakteristischen Einzelzügen, welche auf die zeitliche und örtliche Gemeinschaft beider Schriftsteller zu schließen erlaubten: denn wenn Kommodian von Kindern rede (Instr. 51 = D II 8), deren sich die Verfolger nach Flucht der Eltern bemächtigt hätten, so schwebten ihm gewiß Vorkommnisse gleich dem von Cyprian erzählten vor, laut welchem ein von christlichen Eltern im Stiche gelassenes, unmündiges Mädchen in den heidnischen Tempel gebracht und zum Verkosten heidnischen Opfertrankes genötigt worden sei. Das Wort silvestri endlich, auf das sich Rigaltius berufe, enthalte gar keine Beziehung auf den Papst Silvester: es sei vielmehr in silvestris zu ändern und als metaphorische Bezeichnung der Heiden zu nehmen.

Trotz hervorragender kritischer Begabung, die Dodwell auch hier in Erschließung des nunmehr handschriftlich bezeugten silvestris bewies, mußte ihm zu seiner Zeit der Grundfehler seiner Beweisführung unerkennbar bleiben, der in der grundlosen Berufung auf die anni ducenti und in der Unstichhaltigkeit der an sie angeknüpften Folgerungen lag. Nach der zuerst gewonnenen Erkenntnis, daß Kommodian sein Zeitalter als ein von Verfolgungen bedrängtes darstelle, hielt sich Dodwell auf Grund der beiden von ihm hervorgehobenen Merkzeichen — des positiven der anni ducenti und des negativen, das durch die Nichtberücksichtigung Konstantins gegeben sei — zu der Ansicht berechtigt, daß der Dichter nicht im vierten, sondern im dritten Jahrhundert gelebt haben müsse. Die weiter von ihm gesammelten Beweisstücke dienten nur dem besonderen Zweck, die Zeit und das Land Cyprians als den engeren Kreis anfzuweisen, in den Kommodian allein passend eingereiht werden könne. Daß diesen letzten Momenten an sich nicht eine unabhängige, sondern nur eine relative Beweiskraft zukomme, hat Dodwell selbst sowohl bei Besprechung des „Schisma“, als des „Kinderraubes“, auf die er den meisten Nachdruck legte, zu verstehen gegeben. Und in der Tat steht und fällt ihre Bedeutung mit der Richtigkeit, bezw. mit dem Beweis des Hauptsatzes, daß der Dichter im

dritten Jahrhundert gelebt habe. Kann aber die Erschütterung dieser These auf dem von Dodwell gewählten Fundament nach Wegfall ihrer Hauptstütze — der anni ducenti — nicht mehr angezweifelt werden, so folgt, daß die Frage der zeitlichen und örtlichen Ansetzung Kommodians auch nach Dodwells Untersuchungen als ungelöst betrachtet werden muß. Das einzige, unanfechtbare Ergebnis seiner Forschung ist der allgemeine Nachweis, daß unser Dichter in einer Verfolgungszeit lebte, eine Beobachtung, die andere Kommodianforscher (Harnack) veranlaßt hat, in der Ansetzung desselben nur zögernd über Diokletian hinauszugehen.

Die Anschauungen Dodwells fanden zunächst Eingang in die großen Literaturwerke des 18. Jahrhunderts, in denen fortan Kommodian als Landsmann und Zeitgenosse Cyprians aufgeführt wurde. Cave nahm sie in der 3. Auflage seiner Historia literaria völlig an, ebenso Lumper[1]), während Oudin[2]) und Ceillier[3]) ihnen wenigstens als den wahrscheinlicheren vor denen des Rigaltius den Vorzug gaben. Unbeeinflußt von Dodwell zeigt sich Sebast. Pauli[4]), der in einer 1714 zu Neapel erschienenen Schrift De poesi SS. Patrum unseren Dichter von allen Kritikern zu allerfrühest, nämlich um die Wende des zweiten Jahrhunderts ansetzte, wozu ihn vermutlich die anni ducenti bestimmten. Als Vertreter der äußersten entgegengesetzten Ansicht in älterer Zeit möge hier noch Aubertus Miraeus genannt werden. In dem seiner Bibliotheca Ecclesiastica (Antwerpiae 1639) angefügten „Index scriptorum ecclesiasticorum, qui in Gennadii Catalogo eiusque appendice memorantur“, findet man (p. 75) die auf den ersten Blick überraschende Notiz: Commodianus an. 405 vixit. Das Rätsel seines Wissens löst sich indes bald. Im Scholion zu Prudentius berechnet er nämlich aus der Vorrede zum Liber

[1]) Historia theologico-critica XIII 393 ff.

[2]) Comment. de script. eccl. I 319.

[3]) Histoire gén. des auteurs sacrés IV 179 f.

[4]) I. A. Fabricius, Bibl. lat. med. et infim. aetatis s. v. Commodianus.

Cathemerinon die Vollendung der Dichtungen desselben auf das Jahr 405. Weil nun Gennadius den Kommodian hinter Prudentius aufführt, so überträgt Miraeus einfach auf jenen die aus diesem gewonnene Zeitbestimmung.[1]) Daß er die Werke des Dichters selbst nicht kannte, folgt schon aus dem Publikationsjahr der Bibliotheca. Seine Angabe hat demnach gar keinen anderen Wert als den, welchen auch die indirekte Zeitnotiz des Gennadius selbst beanspruchen mag.

Eine glänzende Bestätigung des von Dodwell gemachten Zeitansatzes und zugleich neue Kunde über die Lebensstellung des Dichters schien der gerade zweihundert Jahre nach dem Erscheinen der Instructiones ans Licht tretende zweite Teil der Dichtwerke Kommodians, das sog. Carmen Apologeticum, zu bringen. Der Benediktiner und nachmalige Kardinal Pitra fand das aus 1060 akzentuierenden Hexametern bestehende Werk in einem aus Bobbio stammenden, gegen Schluß aber schwer leslichen Kodex saec. VIII der Bibliothek zu Middlehill. Die verstümmelte subscriptio bot weder Titel noch Verfassernamen; ihre lesbaren Worte lauteten: „explicit tractatus sancti episcopi“. Daß aber die Dichtung Kommodian angehöre, wurde schon von Pitra erkannt. Er veröffentlichte sie im Jahre 1852 im ersten Bande des Spicilegium Solesmense mit dessen Namen unter dem mangels einer überlieferten Aufschrift von ihm selbst gewählten Titel: Carmen Apologeticum.

Wie der Entdecker selbst in der praefatio seiner Ausgabe, so gab auch Bunsen alsbald (im Jahre 1853) der Überzeugung Ausdruck, daß das Werk in der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden sei. „Es läßt sich leicht beweisen,“ meinte letzterer[2]), „daß dies Gedicht zwischen

---

[1]) Dasselbe Verfahren wird von ihm bei Eusebius (c. 34) angewendet, über den es im Index p. 75 heißt: anno 410 vixit, weil nämlich das Schol. zu Theophilus von Alexandrien (c. 33 Genn.) dieses Jahres erwähnt. Ferner bei Pastor Episc. (c. 76), dem das Jahr 380 gegeben wird, weil sich c. 75 mit dem Paulus Presb. beschäftigt, der in seinen Schriften des Jovinian gedenke.

[2] Hippolyt und seine Zeit, II S. 658.

250, der decianischen Verfolgung, und 253, dem Sieg des Aemilianus über die Goten geschrieben sein muß." Eine sehr eingehende Untersuchung wendete Ebert[1]) demselben im Jahre 1868 zu. Als ihr Ergebnis erachtete er „es wohl außer Zweifel gestellt, daß das Gedicht um die Mitte des dritten Jahrhunderts — wie ich für am wahrscheinlichsten halte, i. J. 249 — verfaßt ist".[2]) Ausschlaggebend hierfür erschienen ihm die Verse 808—810 des Carmen, welche des unmittelbar bevorstehenden Ausbruches der siebten Christenverfolgung unter gleichzeitiger Erwähnung eines Überganges der Goten über den „Strom", d. i. die Donau, gedenken: die siebte Verfolgung aber „ist nach der von Augustin in der Civ. Dei 18, 52 überlieferten Art der Zählung, welche zwar nicht die einzige war, wohl aber die gewöhnliche gewesen zu sein scheint, gerade die des Decius" [3]), unter dem die Goten „250 den neuen, weltgeschichtlich wichtigen Übergang machten".[4]) An die Abfassung einer solchen Dichtung unmittelbar nach Ausbruch der Decianischen Verfolgung glaubte Ebert freilich nicht denken zu dürfen: auch spiegele die Zukunftsschilderung des Werkes mehr den Charakter der nächst vorangegangenen Zeit wider, in der zweimal drei Kaiser zugleich herrschten, ein Umstand, wodurch die für die Zukunft vom Dichter angekündigte Dreiteilung der Herrschaft weniger sonderbar erscheine. Ferner verliere seine Prophezeiung, daß die geschlagenen kaiserlichen Truppen selbst Rom anzünden werden, sehr von ihrer Wunderlichkeit, wenn man sich des von den Prätorianern Maximins im Jahre 237 an die Stadt angelegten Feuers und des dadurch verursachten Brandes erinnere; die Perser aber, welche als die zukünftigen furchtbaren Feinde der Römer hingestellt würden, hätten sich als solche bereits damals durch den Eroberungszug Sapors I. im Jahre 241 gezeigt. Endlich lasse die

---

[1] Kommodians Carmen Apologeticum in den Abhandlgn. d. philol.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. V S. 387 ff.

[2] Ebenda S. 414.

[3] Ebenda S. 409.

[4] Ebenda S. 408.

eigentümliche Trinitätsvorstellung des Dichters, der sich in seinen unitarischen Ideen am unmittelbarsten an Noetus, am wenigsten an die schon weiter ausgebildete Lehre des Sabellius anlehne, ihn wiederum genau der Zeit angehörig erscheinen (d. i. den Jahren 235—249), in welche man auch durch die erstgenannten Merkzeichen der Dichtung verwiesen werde.

Die Abfassung der Instructiones erklärte Ebert für früher als die des Carmen: er möchte sie in das Ende der dreißiger Jahre des dritten Jahrhunderts verlegen. Dazu passe sowohl die Angabe der 6. Instr. (die anni ducenti) sehr gut, als auch die Beschaffenheit der innerkirchlichen Fragen, welche in den Instruktionen besprochen würden und die, wie schon Dodwell gezeigt habe, auf das Cyprianische Zeitalter hindeuteten.

Der überzeugende Eindruck, den die Beweisführung Eberts sowohl in ihrer Zeit als auch später gemacht hat, beruhte nächst der so nahen Berührung ihrer Ergebnisse mit denen Dodwells und neben der anscheinend trefflichen historischen Ausdeutung kleinerer Züge, die der Dichter in das Carmen eingewoben habe, auf dem vertrauenerweckenden Charakter des Hauptargumentes, welches sich auf die ausdrückliche Benennung der siebten Christenverfolgung im Carmen und die gleichzeitige Erwähnung eines gotischen Donauüberganges als auf einen allem Anschein nach untrüglichen Hinweis in die Zeit des Kaisers Decius stützte. Der hierbei zu machenden Voraussetzung, oder wie Ebert es darstellt, der daran zu knüpfenden Folgerung, daß schon Kommodian die Christenverfolgungen in ganz der gleichen Weise gezählt habe wie 175 Jahre später Augustin, nach welchem die Decianische Verfolgung bekanntlich die siebte ist, wendete er nur eine nebensächliche Aufmerksamkeit zu. Er ging über sie mit dem Bemerken hinweg, daß „die von Augustin überlieferte Art der Zählung, wenn sie auch nicht die einzige war, doch wohl die gewöhnliche gewesen zu sein scheint“, und fand im übrigen „diese Angabe bei unserem Dichter von doppeltem Wert, da man aus so früher Zeit

keine direkte Nachricht von der Zählung der Verfolgungen bisher hatte". (Abhandlg. S. 409.)[1])

Aber jene wesentliche Stütze der Ebertschen Beweisführung, d. i. die Annahme, daß Kommodian und Augustin die Verfolgungen in gleicher Weise zählen, hält tatsächlich die Probe nicht. Augustin rechnet (Civ. Dei 18, 52) von Nero bis Diokletian einschließlich zehn Verfolgungen und tut der von manchen geglaubten Ansicht Erwähnung, daß die zukünftige Verfolgung durch den Antichrist die elfte und letzte sein werde; Kommodian dagegen erklärt die kommende siebte für die letzte und bezeichnet als deren Träger nicht Decius, wie Augustin, sondern den Antichrist, der kein anderer als der aus der Unterwelt wiederkehrende Kaiser Nero sein werde (C. A. 805—808; 825 ff.). Seine Zählweise der Verfolgungen sowohl, als seine Auffassung von der Persönlichkeit des Verfolgers stimmt demnach vielmehr mit derjenigen des Laktanz überein: denn auch dieser rechnet (De mort. pers. cap. 2—7) bis zum Anbruch des Weltendes nur sechs Verfolgungen und bezeichnet genau so wie Kommodian den von den Toten wiedererstehenden Nero als den Träger der letzten, d. i. der siebten. Ist mithin aus der Bemerkung des Dichters über die siebte Verfolgung und die Persönlichkeit des Verfolgers ein Schluß auf seine Zählweise gestattet, so kann es nur der sein, daß Kommodian nicht der von Augustin, sondern der von Laktanz befolgten[2]),

---

[1] Strenge Verurteilung erfährt die Ebertsche Berechnung durch Harnack (Chronologie der altchristl. Lit. II 438): »Die Verse 805 ff. sollen den Übergang der Goten über die Donau z. Z. des Philippus Arabs anzeigen, und daß es eben diese Zeit sei, lehre Augustin; denn nach De civ. Dei XVIII 52 sei die Decianische Christenverfolgung die siebte! Aber ist es denn nur wahrscheinlich, um nicht zu fragen, ist es möglich, daß im Jahre 249 die decianische Christenverfolgung als die siebte gezählt worden ist? Davon ist nichts bekannt; diese Art Zählungen sind überhaupt spät.« H. selbst glaubt die Siebenzahl im Sinne der heiligen Zahl verwendet.

[2] Ebenso wie Laktanz zählt der Prologus Paschae ad Vitalem vom Jahre 395 (Monum. Germ. hist. Auct. Antiquiss. IX vol. I p. 737 sq.): Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus Christiani persecutionem sextam passi sunt. — Dieselbe Zahl findet sich im Liber genealogus

von Augustin aber völlig abweichenden Zählungsart folgt. Dadurch erweist sich allein schon die von Ebert behauptete Beziehung jener siebten Verfolgung, von der das Carmen spricht, auf die Zeit des Kaisers Decius als hinfällig, und mit ihr entschwindet zugleich jeglicher Grund, den vom Dichter erwähnten Donauübergang der Goten mit dem unter Decius geschichtlich vermeldeten in Verbindung zu bringen.

Aber auch die übrigen Züge der Endzeit, die Kommodian in seiner prophetischen Schilderung erwähnt und die Ebert aus der geschichtlichen Vergangenheit der Jahre 237 bis 245 erklären zu müssen glaubte, bedürfen dieser Auslegung gar nicht: ihre Quelle ist, wie schon die weitere Ausmalung in V. 910—925 des Carmen lehrt, das 17. und 18. Kapitel der Apokalypse.[1])

Wie der genannte Forscher zu seiner irrtümlichen Zeitbestimmung des Dichters durch das Carm. Ap. veranlaßt wurde, ist übrigens nicht schwer zu erkennen: war er doch von vornherein von der Richtigkeit der Zeitbestimmung Dodwells überzeugt, und da es sich ihm vor allem darum handelte, die Identität des Verfassers der Instructiones und des ohne Namen überlieferten Carmen Ap. nachzuweisen, so mußte ihn wohl das an sich auffällige Moment, welches die vereinte Erwähnung des Donauüberganges und der siebten Verfolgung bietet, um so mehr zu jenem Schluß verleiten, als sich ja aus der so naheliegenden Deutung desselben auf das Jahr 249 die überraschendste Übereinstimmung mit den Resultaten Dodwells ergab.

Von dem letztgenannten wich Ebert nur in der Bestimmung der Heimat des Dichters ab. Während jener Afrika genannt hatte, schien ihm wegen des Beinamens Gazaeus, den Kommodian sich selbst im Titel der letzten Instruktion beilege, der Gedanke an Gaza im palästinensischen Syrien näherliegend; die von Dodwell gegebene

---

anni 452, nur daß hier wegen Miterwähnung des Maximian neben Diocletian von 7 Verfolgern die Rede ist: »Ab ipso autem (Valeriano) usque ad Diocletianum et Maximianum anni sunt XLV. Ipsi sunt septimi christianorum acerrimi persecutores.« (Auct. antiquiss. IV 1, 196.)

[1]) S. unten Kap. 3 § 4 n. 1.

Deutung dieses Wortes, gemäß welcher der Dichter sich als einen aus dem Kirchenschatz (gaza) Unterstützten habe bezeichnen wollen, verwarf er als gekünstelt. Eine nähere Beziehung auf Syrien als auf Afrika glaubte er auch in dem Stoff derjenigen Gedichte finden zu dürfen, die speziell den Sonnenkult behandeln. (Instr. I 8. 13.)

In der Frage, ob Kommodian Bischof gewesen oder wenigstens eine höhere Kirchenstelle bekleidet habe, gingen zunächst die Ansichten von Ebert und Bunsen auseinander. Entgegen der subscriptio des Carmen, welche den Verfasser als episcopus bezeichnet, hatte letzterer behauptet, daß Kommodian wenigstens zur Zeit der Abfassung der Dichtungen nicht Bischof gewesen sei. „Die Instruktiones," schrieb er (Hippolyt u. s. Zeit II 659 Anm.) „enthalten nichts, was uns zu der Meinung bringen könnte, daß Kommodian Bischof war, als er sie schrieb, auch kann ich keine Beziehungen hierauf in dem merkwürdigen Exordium des neuen Textes finden, der unverkennbar eine Umgestaltung der ersten neun Verse der Instructiones und eine bedeutende Verbesserung jener formlosen Praefatio ist (folgt die Anführung von V. 1—15 des C. A.) Ich möchte nicht behaupten, daß diese Zeilen geradezu die Bischofswürde ausschließen, sicherlich aber gilt dies von den folgenden Versen am Anfang des 4. Kapitels (bei Pitra; bei Dombart v. 61 f.): Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem, Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris. Freilich schließt dies alles nicht aus, daß der Verfasser später Bischof ward, wie es die Unterschrift der Handschrift behauptet." — Ebert dagegen meinte: „Wenn aus den in dem zweiten Teile (der Instructiones) den Christen aller Klassen, den Geistlichen wie den Katechumenen, erteilten Unterweisungen mit Recht zu schließen ist, daß Kommodian selbst eine höhere Kirchenstelle innehatte, so (widerspricht) dem das Carm. Ap. keineswegs, vielmehr lege es von selbst eine solche Vermutung in jener Zeit nahe durch seine Tendenz, wie durch die theologische Gelehrsamkeit des Verfassers." (Abhandlg. S. 416.)

Die Anschauungen über die Zeit, die Heimat und den Stand Kommodians, welche Ebert in seiner Abhandlung zu

begründen versucht hatte, fanden ungeteilteste Zustimmung in einer 1871 erschienenen Schrift Leimbachs[1]), die sich nächst der Textverbesserung des ohne Autornamen überlieferten Carmen die Feststellung Kommodians als seines Verfassers angelegen sein ließ. Ohne selbst neues Beweismaterial beizubringen, hielt Leimbach „es von der Kritik . . . über allen Zweifel gestellt, daß Kommodian dem dritten Jahrhundert angehört haben müsse“ (S. 25); „aus dem 2. Teile der Acrost., in welchem alle christlichen Stände und Ämter bis zu den Presbytern (Pastoren) aufwärts angeredet und ermahnt werden, lasse sich darauf schließen, daß Kommodian ein höheres, also ein Bischofsamt bekleidet habe. Kommodian wohnte zu (oder stammte aus) Gaza.“ (S. 26.) Gestützt auf diese Überzeugung ging Leimbach sodann noch einen Schritt über den Hinweis Eberts auf die palästinensische Heimat des Dichters mit der Behauptung hinaus, daß letzterer „Bischof zu Gaza war. Ob er auch dort geboren, sei zweifelhaft — seine schriftstellerische Wirksamkeit habe er nirgends anders als dort entfaltet“ (ebda). Ein näherer Nachweis für die bischöfliche Residenzhaltung des Dichters in Gaza wird indes nicht gegeben. Für den palästinensischen Aufenthalt desselben im allgemeinen führt Leimbach die gleichen Gründe wie Ebert an: „die genaue Kenntnis orientalischer Kultur (des Sonnenkults), sowie die außerordentliche Rücksichtnahme auf die Juden . . . und die judaistische, krasse Auffassung seines Chiliasmus. Nur der Bewohner des Vaterlandes der Juden,“ meinte Leimbach, „in welchem auch noch verhältnismäßig viele Juden wohnten, konnte seine Werke so abfassen, wie Kommodian, dessen Schriften . . . die jüdischen Leser in gleichem Prozentsatz mit den heidnischen voraussetzen.“

Je sicherer das Zeitalter des Dichters durch die übereinstimmenden Untersuchungen Dodwells und Eberts und durch die beistimmenden Ansichten anderer Forscher festgelegt scheinen konnte, um so überraschender mußte der Widerspruch sein, den zuerst F. X. Kraus sowohl gegen

[1]) Über Kommodians Carmen apologeticum. Von Reallehrer Pfr. Leimbach. Progr. der höheren Bürgerschule zu Schmalkalden 1871.

die Richtigkeit des Zeitansatzes als der übrigen über Kommodian verbreiteten Anschauungen erhob. Über die eben genannte Schrift Leimbachs äußerte sich derselbe im (Bonner) Theologischen Literaturblatt (1871 n. 22): „So sorgfältig die Untersuchung geführt scheint, muß ich den hier aufgestellten Resultaten fast in allen Hauptpunkten widersprechen. Die gewöhnliche Behauptung, Kommodian gehöre der Mitte des 3. Jahrhunderts an, ist z. B. nach meiner festen Überzeugung ganz unhaltbar. Wenn ich hierin von allen anderen Kritikern abweiche, so weiß ich mich allerdings zur Erbringung des Beweises für meine Ansicht verpflichtet; man wird denselben jedoch hier nicht von mir fordern, da eine Darlegung des gesamten Beweismaterials weit über die einer Rezension gesteckten Grenzen hinausgehen würde. Nur ein paar Worte über die Sache. Das Hauptargument, das man immer und immer wieder für die fragliche Angabe bringt, ist die Stelle Acrost. VI 2, wo der Dichter die Heiden mit den Worten cur annis ducentis fuistis infantes? ob ihres Jahrhunderte alten, törichten Treibens apostrophiert. Und daraus soll hervorgehen, daß Kommodian 200 Jahre nach Christus, also genau um 240 gelebt habe! Eine solche Exegese macht den Vers Kommodians geradezu unsinnig; oder sollen die Heiden nach des Dichters Anschauung erst seit 200 Jahren, seit Christi Tod also, infantes gewesen sein? Es ist unbegreiflicherweise von allen übersehen worden, daß ducenti gerade so wie sexcenti für „unzählige" oder „viele hundert" gebraucht wird; Beispiele mag man bei Forcellini nachlesen. Damit fällt die ganze Argumentation zusammen; denn die übrigen S. 25 n. 6 beigebrachten Gründe (Leimbach: „Dasselbe tut der Verweis auf die 7. Christenverfolgung und den Einbruch der Goten in das röm. Reich, welche beide Ereignisse . . . 250 eintraten. Für die Zeitbestimmung ist ferner der offene Patripassianismus ein deutlicher Anhalt, welcher . . . diesem Jahrhundert allein angehörte") sind völlig hinfällig. Ein genaueres Studium der in den Instruktionen namentlich geschilderten Zustände, eine Prüfung der sprachlichen Eigenheiten, mancherlei Anspielungen lassen keinen Zweifel, daß

unsere Gedichte nicht um die Mitte des 3., sondern frühestens zu Anfang des 4. Jahrhunderts entstanden sein können. Zur vollen Gewißheit wird dies für jeden, der nur das Akrost. XLI de Antichristi tempore liest: die tres imperatores und die septem anni der Verfolgung lassen nur mehr an die Zeiten Diokletians denken. Ich bemerke ferner, daß bei meiner Annahme des Gennadius Meldung, wonach Kommodian Tertullianum et Lactantium et Papiam auctorem secutus est, stehen bleibt, während Leimbach so gut wie Ebert und alle anderen mit dieser Nachricht, der einzigen Äußerung, welche uns das Altertum über Kommodian hinterlassen hat, schlechterdings nichts anzufangen wissen.

Sowenig wie Leimbachs Ansicht über das Zeitalter des Dichters, kann ich das billigen, was er über seine Heimat, über das Nomen Gazaei und Kommodians Stand schreibt. Der Verfasser der Instructiones wenigstens war nicht Bischof; denn er leugnet ausdrücklich, daß er „Lehrer" sei, und das Akrost. XXXVI des II. Buches läßt kaum einen Zweifel, daß der Verfasser seinen eigenen Bischof unter dem Pastor, dem er die gute Lehre gibt: invise pauperem, qui te non repascat, verstanden hat."

So weit F. X. Kraus. Die treffliche Kritik des ausgezeichneten Kenners des christlichen Altertums hat ihren Einfluß zunächst auf die Darstellung Kommodians in der Patrologie[3] (1876) von J. Alzog geübt. Letzterer, welcher „auch die akrostichischen Spielereien von sechs bis vierzig Versen wenig passend zu dem Ernst der Christenverfolgungen" fand, nennt auf Grund der Darlegungen von Kraus im Gegensatz zu der allgemein verbreiteten Auffassung zuerst „die Annahme eine wohlberechtigte, daß die Apologie um 411 (lies 311) verfaßt sei". Mittelbar durch Alzog hat die Kraussche Kritik weiter gewirkt.

Im Jahre 1879 äußerte sich A. Harnack in der Theologischen Literaturzeitung (S. 53) bereits sehr zurückhaltend über das Zeitalter Kommodians: er „wage die Abfassung der Instructiones zurzeit nicht genauer als c. 240—311 anzugeben". Was ihn dazu bewog, deutet neben

dem Gedanken der Parenthese („Märtyrer und Martyrium II 6. 17. 21. 32“), der schon ebenso von Dodwell ausgesprochen war, die Berufung auf Ebert und Alzog an, von denen jener 235—240, dieser c. 311 empfehle. Im J. 1888 schrieb derselbe in der gleichen Zeitschrift (S. 520 f.) bei Besprechung einer Dissertation von A. Oxé „Prolegomena de carmine adv. Marcionitas“, die den Ursprung dieses Gedichtes in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zu erweisen suchte und die nahen Berührungen desselben mit den Dichtungen Kommodians darlegte: „Diese Verwandtschaft . . . ist höchst frappant; sie erstreckt sich sehr weit und umfaßt Großes und Kleines, in der Theologie, dem Bibeltext, dem Gebrauch der Hl. Schrift, der Sprache, den Konstruktionen, dem Wortschatz. Sie ist so bedeutend, daß die ohnehin schon erschütterte Datierung Kommodians auf das 3. Jahrhundert von hier aus noch einmal empfindlich erschüttert wird.“ [1]) In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur (1893) hat Harnack demzufolge den zwar unbestimmten, aber ziemlich weiten Zeitansatz für Kommodian gemacht (S. 731): „nach Cyprian und vor Theodosius I., wahrscheinlich unter Valerian oder Diokletian“. In der Chronologie der altchristlichen Literatur II (1904) 442 faßt er neuestens sein Urteil also

[1]) G. Krüger, der Verfasser des Artikels »Gedichte, altkirchliche« in der Realenzyklopädie f. prot. Theologie³ VI, 406 ff. hält den hier wie anderwärts (Dogm.-Gesch.³ I, 714) von Harnack ausgesprochenen Zweifel für grundlos. Er ist der Meinung, daß jene nahen Beziehungen zwischen Kommodian und dem Carm. adv. Marc. vielmehr auch die Ansetzung des letzteren in der Mitte des 3. Jahrhunderts empfehlen sollten, zumal die von Hückstädt, Oxé und anderen vorgebrachten Momente eine spätere Abfassung desselben nicht überzeugend darzutun vermöchten. Nachmals hat H. Waitz in einer eigenen Schrift: Das Pseudo-Tertullian. Gedicht adv. Marcionem, Darmstadt 1901, die Entstehung desselben in der Hälfte des 3. Jahrhunderts (mit freilich unzureichenden und unstichhaltigen Gründen) zu zeigen gesucht und auf der Annahme fußend, daß Kommodian in der gleichen Zeit lebte, gar diesen selbst als den Verfasser bezeichnet. Daß das Gedicht um die Wende des 4./5. Jahrhunderts entstanden ist und einen ganz anderen als Kommodian zum Verfasser hat (vgl. Harnack, Chronol. II 443), soll bei anderer Gelegenheit gezeigt werden.

zusammen: „Die Gedichte Kommodians sind der Zeit 260 bis c. 350 zuzuweisen; wahrscheinlich sind sie nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung entstanden."

Um dieselbe Zeit, in der die Zweifel an der Richtigkeit der zeitlichen Ansetzung des Dichters sich zu regen begannen, wurde von B. Dombart in der Zeitschrift f. wiss. Theol. XXII (1879) 374 ff. ein neuer Beweis für die Ansicht Eberts von der Abfassung des Carmen i. J. 249 versucht. Dombart glaubte feststellen zu können, daß in den Instruktionen alle drei Bücher der Testimonia Cyprians, im Carmen dagegen nur die beiden ersten benutzt seien, obwohl auch die Benutzung des dritten den Absichten des Dichters bei Abfassung desselben sehr gut hätte dienen können. Aus der Nichtbenutzung sei daher der Schluß zu ziehen, daß ihm das dritte Buch bei Bearbeitung der letzteren Dichtung noch nicht vorgelegen habe.[1]) Da nun nach gewöhnlicher Annahme das erste und zweite Buch der Testim. i. J. 248, das dritte aber erst 249 vollendet worden sei, so dürfe der erwähnte Umstand als Beweis dafür angesehen werden, daß das Carmen, wie schon Ebert gezeigt, im Verlaufe des Jahres 249 entstanden sein müsse, zugleich aber auch dafür, daß die Instructiones nicht, wie Ebert gemeint, dem Carmen vorangingen, sondern nachfolgten.

Indessen hat dieser Beweisversuch die einmal rege gewordenen Zweifel nicht mehr gebannt. Dazu gebricht es ihm auch an Kraft. Denn selbst wenn das Argument auf einer weniger schwanken Grundlage stände, als es die

---

[1]) Die Voraussetzung Dombarts, daß auch das 3. Buch der Testim. den Zwecken des Dichters im Carmen gute Dienste hätte leisten können, dürfte mit Rücksicht auf den Charakter beider Werke als unzutreffend zu bezeichnen sein. Laut der Vorrede des 3. Buches will Cyprian in ihm nur moralische Anweisungen geben (quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia), während Kommodian im Carmen ein katechetisches Werk zu schaffen beabsichtigte. Letzteres soll später (Kap. 3. § 2) eingehend dargelegt werden. Daß aber auch das 3. Buch der Testim. tatsächlich im Carmen benutzt ist, kann der Vergleich zwischen Vers 119: »Sunt, quibus in ignem apparuit voce locutus« und Testim. III 101 (Überschrift) zeigen: »Spiritum sanctum in igne frequenter apparuisse.«

Voraussetzung von der Vollendung der Cyprianischen Testimonia in den Jahren 248 bezw. 249 ist, und wenn ferner sein Gedanke auch nicht durch positive gegenteilige Gründe widerlegt würde, so vermöchte es schon wegen seines lediglich negativen Charakters in der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters kein entscheidendes Gewicht, sondern höchstens ein Wahrscheinlichkeitsmoment abzugeben.

Wie in der Frage nach der Zeit, so neigte Dombart auch in der nach der Heimat des Dichters wieder der alten Ansicht zu. Gegenüber einer Dissertation von H. Schneider „Über die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian", in welcher die Ebert-Leimbachsche Aufstellung betreffs der syrischen Abkunft Kommodians vorgetragen wurde, äußerte er seine Ablehnung dieser Hypothese und ihrer Begründung im Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. IV (1889) 586 in folgender Weise: „Nicht billigen kann ich es, wenn im Anfang die allerdings ziemlich verbreitete Ansicht aufgestellt wird: daß Kommodian „zu Gaza in Syrien geboren sei". Die in der Überschrift des letzten Akrostichons handschriftlich überlieferte Form Gasei, für welche wir übrigens nicht, wie sonst für die Überschriften in den Versanfängen, eine ganz sichere Bestätigung haben, bietet für die Hypothese der syrischen Abkunft Kommodians doch zu wenig Halt. Sollte das Wort Gaseus wirklich auf eine Ortschaft Gaza zurückzuführen sein, so ist noch keineswegs damit entschieden, daß dies das syrische Gaza ist. Den gleichen Namen führten ja im Altertum verschiedene Städte. Bei Kommodian weist, was wir wissen, auf den Westen, und besonders auf Afrika hin. Es soll mit dieser Bemerkung nicht eine neue Hypothese an Stelle der alten gesetzt, sondern nur konstatiert werden, daß die letztere nicht genügend begründet ist." Wie wenig, oder vielmehr gar nicht besser es mit der Begründung der anderen Annahme steht, bedarf aber nach dem früher Gesagten kaum der Erwähnung: „Die afrikanische Rauheit der Sprache", die Rigaltius hervorhob, ist dafür zu vag; die Merkmale der „afrikanischen Latinität", die von Sittl („Die lokalen Verschiedenheiten d. lat. Spr. mit bes. Berücks. d. afrikan. Lateins." Erlangen 1882)

aufgestellt wurden und die sich auch bei Kommodian vorfinden sollten, haben ihr Ansehen inzwischen wieder völlig verloren (s. W. Kroll: Das afrikan. Latein. Rhein. Museum 52 (1897), 569 ff.); die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Cyprian und Kommodian endlich, auf welche Dodwell seine Behauptung von der Landsmannschaft derselben stützte, besitzen in ihrer Vieldeutigkeit an sich geringe Beweiskraft und beruhen dazu völlig auf der Voraussetzung, daß beide Schriftsteller Zeitgenossen gewesen seien. Die Folgerung dürfte daher zu Recht bestehen, daß bis hierhin noch ebensowenig eine sicher begründete Zeit- als Ortsbestimmung für den Dichter gefunden war.

Unter den Bestreitern der bischöflichen Würde Kommodians bleibt noch B. Aubé nachzutragen. In einem Essai d'interprétation d'un fragment du Carmen Ap. de Commodien[1]) bemerkt er zu der subscriptio der Dichtung: „Dans le manuscrit du C. A. Commodien est désigné sous le titre d'évêque. Il serait assez étrange qu'un évêque fût partisan du chiliasme et de l'hérésie des patripassiens. Mais bien que, dans le second livre des Instructions surtout, Com. enseigne de haut et avec autorité, on ne voit aucune raison qu'il ait appartenu à l'hiérarchie ecclésiastique. C'était, à ce qu'il me semble, un libre docteur, qui faisait la leçon à tous, grands et petits, et ne craignait pas même de rappeler leurs devoirs aux pasteurs . . .“

Die Äußerungen anderer Kritiker über die Zeit- und Lebensverhältnisse des Dichters bieten nur wenige neue Gesichtspunkte. J. B. de Rossi folgt in seiner Anschauung über die Existenz Kommodians in der Hälfte des 3. Jahrh. laut eigener Angabe (s. Inscr. Urb. Romae septimo saec. antiquiores II, 1. p. XXXI sq.) den Forschungen Eberts, Aubés u. a.; die Art der Verse, deren sich Kommodian bedient, der „quasi versus“, wie sie Gennadius nenne, weist er schon auf Monumenten der Augusteischen Zeit nach. — Gaston Boissier spricht in der kleinen Monographie Commodien in den Mélanges Renier (Bibl. de l'école

[1]) In dem Werke L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du IIIe siècle (Paris 1885) S. 517 ff.

des hautes études fasc. 73, Paris 1887) eine ansprechende Vermutung über die Bedeutung des Beinamens Gazaeus (Instr. II 39) aus: „Du titre ‚Nomen Gazaei‘ on peut conclure qu'au moment, où il écrivait, il n'habitait plus sa ville natale, et qu'il vivait dans un pays plus ou moins éloigné, où l'on l'appelait ‚l'homme de Gaza‘.“ — Daß der Dichter in vorkonstantinischer Zeit lebte, ergibt sich für Boissier, wie schon für Dodwell, aus der Instr. II 10. In seinem Werke La fin du Paganisme (Paris 1891) schreibt er zu der Stelle (Bd. II S. 36): „Il y est dit, que les persécuteurs s'étaient emparés des enfants, comme Louis XIV. quand il révoqua l'édit de Nantes, et qu'ils en avaient fait des païens. Commodien espère bien qu'ils reviendront plus tard dans le sein de l'Eglise, leur mère véritable, et qu'ils y trouveront une seconde naissance. Ainsi il est hors de doute, que l'auteur des Instructions écrivait avant la paix de l'Eglise, et les deux poèmes sont d'accord pour nous montrer, qu'il était antérieur à Constantin.“

In einem ebenfalls Commodien betitelten Aufsatz (der Revue de Fribourg 1903 Mai-Juni) hebt Marius Besson die bemerkenswerte Verwandtschaft hervor, welche zwischen Titel und Anlage der Instructiones bei Kommodian und Ephräm dem Syrer besteht: „On ne peut s'empêcher, en lisant les Instructions, de songer aux homélies en vers de saint Ephrem et des Syriens. Le nom d' Instructions répond littéralement à celui que ces dernières portent en titre. Dans les unes comme dans les autres, tous les vers d'une même strophe commencent ou se terminent soit par la même lettre, soit par une série de lettres, qui, alignées, donnent un sens.“

Guten Aufschluß über den gegenwärtigen Stand der Kommodianforschung und die noch zu lösenden Aufgaben bietet der Artikel Commodianus von A. Jülicher in der Neuausgabe der Realenzyklopädie des klassischen Altertums von Pauly-Wissowa. Da in demselben andeutungsweise auch der Begründung der früheren Ansichten und der allmählich gegen sie erwachten Bedenken gedacht wird, so mag seine teilweise Anführung hier an Stelle eines Rück-

blickes auf unsere bisherigen Erörterungen dienen: „Wie formell,“ schreibt Jülicher, „so tragen auch inhaltlich Kommodians Belehrungen einen etwas vulgären Charakter: es ist nur ein Durchschnittschristentum, das er vertritt, und von gelehrter [theologischer] Bildung kann bei ihm nicht die Rede sein; ebendeshalb aber darf man auf seinen groben Chiliasmus [vgl. Rigaltius, Leimbach], seine doketischen und monarchianisierenden Neigungen in der Christologie [Ebert] nicht zu viel Gewicht bei der Bestimmung seines Zeitalters legen. Bei einem geschulten Theologen würden wir die Verbindung dieser Eigenheiten nach 300 freilich nicht mehr glaublich finden, bei einem Laien brauchen sie noch bis 400 nicht zu überraschen. Nun soll zwar Kommodian Bischof gewesen sein. Auch das würde im 4. Jahrhundert laienhafte Ausbildung nicht ausschließen; aber ihm diesen Titel zu verleihen [Ebert, Leimbach] bloß auf die Subskription in dem Codex Phillippsianus hin, der doch den Namen des Autors nicht kennt, scheint sehr gewagt [vgl. Bunsen, Kraus, Aubé]; ich glaube, daß der väterlich-seelsorgerliche Ton der Instuctiones uns nicht einmal berechtigt, ihn für einen Presbyter zu erklären ... Fast allgemein setzt man ihn kurz nach 251 an [so Dodwell, Pitra, Bunsen, Ebert, Dombart]; da aber manches für das 4. Jahrhundert spricht [vgl. Kraus, Alzog], muß die Zeit bis etwa 350 [Harnack bis 378] für ihn offen gehalten werden. In das Abendland ... gehört er jedenfalls; je früher man ihn ansetzt, um so wahrscheinlicher wird seine afrikanische Herkunft [an die Rigaltius, Dodwell, Sittl, Alzog, Dombart denken]; ihn mit Gaza in Verbindung zu bringen [so Ebert, Leimbach, Boissier] bietet die Überschrift von Instr. II 39: Nomen Gasei in ihrer Rätselhaftigkeit nicht genügenden Anhalt“ [vgl. Dombart].

Unsere anfängliche Äußerung, daß trotz den bestimmten Angaben sämtlicher neueren Literaturgeschichten die Fragen um Zeit, Heimat und Lebensstellung des Dichters noch offen seien, möchte mithin nicht zu viel gesagt haben.

In Rücksicht der teils unhaltbaren, teils ungewissen Vermutungen, welche die Forschung in weiterer und näherer Vergangenheit über das Zeitalter Kommodians aufgestellt

hat, dürfte wohl ein Moment wieder größerer Beachtung wert gehalten werden, das öfter berührt, meist kurzer Hand abgetan worden ist, nämlich die Bemerkung des Gennadius (De vir. ill. c. 15), daß Kommodian den Laktanz benützt habe, und der Nachdruck, der auf diese Notiz durch den Umstand fällt, daß der Dichter in dem chronologisch angelegten Schriftstellerverzeichnis desselben an zweiter Stelle hinter Prudentius aufgeführt wird. Die Umgebung, in welcher er hier erscheint — Prudentius und Audentius auf der einen, Faustinus und Rufinus auf der anderen Seite —, weist auf die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts als die Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit hin.[1] Daß Gennadius ihn überhaupt in seinem Katalog verzeichnete, in dem bekanntlich bloß Auktoren des 4. und 5. Jahrhunderts besprochen werden, deutet an sich ebenso direkt, wie die Bemerkung über die Benutzung des Laktanz die Überzeugung desselben an, daß Kommodian nicht dem 3. Jahrhundert angehört. Für alle die, welche den Dichter in der Mitte des letzteren ansetzen zu müssen glaubten und dabei die Mitteilungen des Gennadius berücksichtigten, blieb nur die Annahme übrig, daß Gennadius sich geirrt habe. So gesteht Leimbach (Progr. S. 28): „Für mich gibt's keinen anderen Rat, als einen Irrtum des Gennadius anzunehmen, ein *ὕστερον πρότερον*, welches um so verzeihlicher ist, da Kommodian unbekannt genug geblieben sein kann, um seine Lebensumstände und Lebenszeit für das Gedächtnis von Männern des ausgehenden fünften Jahrhunderts nicht zu den geläufigsten Stoffen zu machen.“ Czapla (Gennadius als Literarhistoriker, Münster 1898 S. 37) aber meint: „Gennadius stützt sich bei seinen Angaben lediglich auf die Schriften Kommodians und seine Angaben haben daher keine größere Bedeutung als die neuerer Kommodian-

[1] Ildefonsus gibt in Kap. 2 seines Nachtrages zu den Viri illustres des hl. Isidor Nachricht von Asturius als dem Nachfolger des Audentius (Gennad. c. 14) auf dem Bischofsstuhl von Toledo. Wenn Miraeus in seinem Scholion zu jenem Kapitel 2 des Ildefonsus recht hat, daß Asturius ca. 455 lebte, so dürften wir die Zeit des Audentius ca. 430 bestimmen. Daraus ergäbe sich, daß Kommodian nach seiner Aufzählung bei Gennadius in der Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen wäre.

forscher.“ Die Notiz des Gennadius über die Benutzung des Laktanz durch Kommodian glaubte Dombart (editio p. II) dadurch veranlaßt, daß Laktanz sowohl als Kommodian aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich aus Cyprian schöpften. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. S. 731) bezeichnet ihre Richtigkeit als nicht nachweisbar. Daß sie aber einer genaueren Beachtung wohl wert ist, dürfte die bereits oben (S. 12) dargelegte Übereinstimmung zwischen Laktanz und Kommodian betreffs der Zahl und Art der Endverfolgung erkennen lassen, insofern schon in ihr eine gewisse Anlehnung an Laktanz und somit eine gewisse Bestätigung der Äußerung des Gennadius gesehen werden könnte. Die Grundlosigkeit des Zweifels an der Richtigkeit seiner Worte wurde bereits in einem Artikel der Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1899) 759 ff. von mir zu erweisen gesucht durch Vorlegung sinn- und wortverwandter Stellen aus stofflich gleichgearteten Teilen beider Schriftsteller; weitere Parallelen wird das nachfolgende vierte Kapitel bringen.

Neuerdings hat G. S. Ramundo unter dem Titel Quando visse Commodiano in Bd. 24 (1901) S. 373 bis 391 und Bd. 25 (1902) S. 137—168 des Archivio della R. Società Romana di Storia Patria eine eingehende Untersuchung über das Zeitalter Kommodians angestellt. Dieselbe widerlegt zunächst mit Erfolg die Beweisführung Eberts, nach welcher die in V. 805—10 des Carm. Apol. erwähnte siebte Verfolgung im Verein mit dem dort gleichfalls erwähnten Übergang der Goten über die Donau einen Hinweis auf die Zeit des Kaisers Decius enthalten solle, und wendet sich sodann gegen den Versuch Dombarts, der aus der Nichtbenutzung des dritten Buches der Testimonien Cyprians im Carm. Apol. die Abfassung des letzteren geradeso wie Ebert auf das Jahr 249 bestimmen wollte. Unter Zustimmung zu meinen Ausführungen in der Zeitschr. f. kath. Theol. sucht Ramundo durch neue Gründe die Tatsache zu belegen, daß Kommodian nicht im dritten Jahrhundert, sondern später gelebt habe. Als terminus post quem (Laktanz) nimmt er das Todesjahr des Licinius (324) an. Den terminus ante quem glaubt er durch die Verse 810—17 des

Carm. Apol. gegeben, in denen die Goten noch als Heiden bezeichnet werden. Da dieselben sich aber nach der Einräumung von Wohnsitzen südlich der Donau durch Kaiser Valens dem größten Teile nach zum Christentum bekehrten, so erachtet er die Zeitgrenzen, innerhalb deren Kommodian geschrieben habe, durch die Jahre 324 und 378 (das Todesjahr des Kaisers Valens) bestimmt. Weil nun ferner die Instructiones sowohl als das Carm. Apol. auf eine Zeit der Verfolgung der Christen durch die Heiden hindeuten, so könne innerhalb des genannten Zeitabschnittes nur die Regierung des Kaisers Julian als die überhaupt mögliche Abfassungszeit der Dichtungen Kommodians inbetracht kommen: diese Periode finde man in denselben auch mit einer Treue geschildert, daß man den langen Irrtum betreffs der Lebenszeit des Dichters kaum begreife. Der zweite Artikel ist dem besonderen Nachweis gewidmet, daß sich die auf Verfolgungen Bezug nehmenden Gedichte Kommodians auf die Verfolgungszeit unter Julian beziehen. Da die Hauptstücke der hier aufgewendeten Beweisführung (Instr. II 25, II 10 und der im Carm. Apol. 810 erwähnte Gotenübergang) eine sehr eingehende Besprechung in den folgenden Kapiteln finden werden, so kann an dieser Stelle von einer näheren Widerlegung derselben abgesehen werden.

In der Abhandlung: Kritische Bemerkungen zu Adolf Harnacks Chronologie der altchristlichen Literatur von Irenäus bis Eusebius (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1905 Nr. 1, S. 58) hat Gustav Krüger aufs neue Stellung zu der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters mit Rücksicht auf das Urteil Harnacks genommen: „Die Gedichte Kommodians sind der Zeit 260 bis ca. 350 zuzuweisen; wahrscheinlich sind sie nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung entstanden.“ Wie Bardenhewer in der Gesch. d. altkirchl. Liter. II 586, so stellt sich jetzt auch Krüger auf den Standpunkt eines „adhuc sub iudice lis est“; aber während ersterer noch daran festhalten zu müssen glaubt, daß „die eigentümliche Rücksichtnahme auf die Christenverfolgungen in beiden Gedichten vorkonstantinische Zeitverhältnisse voraussetzt, und

[daß] der Monarchianismus und Patripassianismus [des Dichters] die Unklarheiten der vornizänischen Periode verrät“, läßt Krüger bereits die Möglichkeit offen, daß trotz der vornehmlich von Ebert aufgestellten Beweise dem Ansatze des Gennadius Recht widerfahren zu lassen sei. Er schreibt: „Wer Eberts Argumente für den Ansatz des Carmen Apologeticum auf (das Jahr) 249 im Kopfe hat, wird sich dem [Urteil Harnacks] nur widerwillig gefangen geben wollen, und doch ist viel dafür zu sagen. In erster Linie steht mir das Zeugnis des Gennadius, das man doch nicht so leichthin beiseite schieben kann, wie es meist geschieht. Läßt sich die Behauptung des Gennadius, daß Kommodian Laktanz benutzt habe, auch nur leidlich erhärten, so wird man ihr Glauben schenken müssen.“ Das dafür beigebrachte Material scheint Krüger zwar recht erheblich, aber immerhin sei noch ernstlich zu prüfen, ob der Inhalt der Gedichte ihre Ansetzung in nachdiokletianischer Zeit unmöglich mache. „Hier gilt es Argument für Argument sorgfältig abwägen, und ich kann nicht finden, daß Harnack den Argumenten, welche für die frühere Zeit sprechen, überall genügend gerecht geworden ist. Aber im großen und ganzen scheint sich mir die Wage doch sehr nach dem späteren Ansatze zu neigen.

Den letzten Beitrag zur Kommodianforschung hat I. M. Heer in einem Artikel der Römischen Quartalschrift 1905 Heft 1 S. 64—82 geliefert, in welchem die Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus auf Grund zweier Spezialuntersuchungen, nämlich der Instr. I 14: Silvanus und der Instr. I 18: De Ammudate et deo magno der Entscheidung näher gebracht werden soll. Sowenig ich mich mit den (für die Frage der Heimatsbestimmung des Dichters übrigens weniger wichtigen) Ausführungen einverstanden erklären kann, welche Heer an die Instr. I 18 knüpft, und zwar aus Gründen, die in einer meiner Besprechung der Strophe angefügten ‚Beilage‘ eingehend dargelegt werden sollen[1]), so schätzens- und beachtenswert scheinen mir die Ergebnisse der ersten Untersuchung, welche

[1]) Kap. 1 § 5 n. III.

auf Grund der Inschriften das Kultgebiet des von Kommodian in ganz spezifischer Art halb als Pan, halb als Silvan dargestellten Waldgottes erforscht. Heer gelangt zu dem Schluß, daß sich für die Auffassung und Verehrung des Gottes in der vom Dichter gezeichneten Gestalt — mit der fistula und als Holzspender — ganz bestimmte örtliche Grenzen ziehen lassen, die unter Ausschluß anderer Gebiete „Illyrien und sein Vorland und das Rhonetal“ (Gallia Narbonnensis) umfassen, und folgert weiter, daß „wir, wenn nicht alles trügt, die Heimat des Dichters oder seiner Quelle an einem dieser Orte zu suchen haben“ (S. 69). In der Nennung der Gallia Narbonnensis trifft Heer mit dem Resultat meiner Untersuchungen zusammen. Er selbst bevorzugt Illyrien; für das Vorrecht Südgalliens erklärt er meine Beweise abwarten zu wollen. — Ein weiteres Verdienst der Studie Heers ist der in einem „Anhang“ gegebene Hinweis auf eine Stelle des Prokopius (De bellis V 24) zur Erklärung von Carm. Apol. 808—822, auf den ich seinerorts zurückkommen werde.

Zu dem nachfolgenden Versuch die Mitte des fünften Jahrhunderts als die Entstehungszeit der Dichtungen Kommodians und Gallien als ihre Örtlichkeit nachzuweisen, hat zuerst und allein die Wahrnehmung den Anstoß gegeben, daß die in ihrem Wortschatz, ihren Flexionen und syntaktischen Wendungen sehr stark romanisch gefärbte Sprache des Dichters der Zeit und Örtlichkeit des Gregor von Tours weit näher stehe als der des Tertullian oder Cyprian. Die durch diese Beobachtung veranlaßten weiteren Untersuchungen haben erst die geschichtlichen Anhaltspunkte ergeben, welche die Entstehung der Gedichte zwischen 458 und 466 und Südgallien als die Heimat des Dichters zu zeigen schienen. Wenn sich dieselben aber auch nicht dargeboten hätten, so dürften, wie ich glaube, die im fünften Kapitel vorzulegenden sprachlichen Momente an sich genügen, um wenigstens dem chronologischen Ansatz des Gennadius sein Recht angedeihen zu lassen und Gallien als das Ursprungsland der Dichtungen zu erweisen.

Erstes Kapitel.

Das Zeitalter Kommodians.

§ 1.

Die Verse 805—822 des Carm. Apol. zeigen, daß dem Dichter die Ereignisse bei der Einnahme Roms durch Alarich i. J. 410 bekannt waren.

805 Sed quidam hoc aiunt: Quando haec[1]) ventura putamus?
Accipite paucis, quibus actis illa sequantur.
Multa quidem signa fient tantae termini pesti[s] [2]),
Sed erit initium septima persecutio nostra.
Ecce [iam] ianua[m] pulsat et cingitur ense,
810 Quae[3]) cito traiciet Gothis inrumpentibus amne.
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in[4]) armis.
Pergit ad Romam cum multa milia gentis
Decretoque Dei captivat ex parte subactos.
815 Multi senatorum tunc enim[5]) captivi deflebunt,
Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi.
Hi tamen[6]) gentiles pascunt Christianos ubique,
Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni.

---

[1]) Die vita aeterna et beata.

[2]) = des Weltunterganges.

[3]) Der Kodex bietet Que=Quae, auf persecutio zu beziehen; Bunsen, Lipsius, Hilgenfeld, Dombart (s. editio) schreiben Qui und beziehen dasselbe auf Apollyon. Ebert (Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. I², 95 Anm.): »Ich nehme noch immer als Subjekt zu pulsat (V. 809) persecutio an, dagegen zu cingitur ense als Subjekt das folgende qui, wie ich auch mit Dombart lese, nämlich Apolion.«

[4]) = abl. instrum., vgl. den Index Dombarts s. v. »in«.

[5]) = autem, vgl. Kap. 5 § 4.

[6]) = autem, s. ebenda.

Nam[1]) luxuriosos et idola vana colentes
820 Persecuntur enim et senatum sub iugo mittunt.
Haec mala percipiunt, qui sunt persecuti dilectos:
Mensibus in quinque trucidantur isto sub hoste.[2])

Die angeführten Verse sind die Einleitung jener prophetischen Schilderung der Endzeit, welche der Dichter im letzten Teile des Carmen Apol. entwirft. Der Beginn des Weltunterganges wird sich nach derselben unter anderen Zeichen durch den Ausbruch der siebten Christenverfolgung ankündigen; diese klopfe schon an die Türe, rasch werde sie herankommen, da die Goten (bereits) einen Vorstoß über den Strom (die Donau) unternehmen. Dieselben werden nach Gottes Geheiß Rom einnehmen, die Christen wie Brüder schützen und schonen, die buhlerischen Götzendiener aber verfolgen, den Senat unterwerfen und fünf Monate lang blutigen Entgelt wegen der gegen die Christen verübten Verfolgungen nehmen.

Die Eigenartigkeit dieser Prophetie Kommodians ist schon von Bunsen lebhaft empfunden worden. „Der merkwürdigste Zug des Gedichtes," schreibt derselbe (Hippolyt u. s. Zeit II 660) „ist seine Idee, daß die germanischen Stämme bestimmt sind, Freunde und Beschützer der Christen zu sein, welche sie als Brüder behandeln werden, während sie dem götzendienerischen Rom und seinem Senat kein Erbarmen beweisen werden. Hier haben wir jedenfalls den Menschen, nicht den Theologen, den philosophischen Beobachter seiner Zeit, nicht den systematischen Ausleger der Apokalypse oder der Volksüberlieferung unter den alten Christen." Auf einem viel richtigeren Wege zur Entdeckung des wirklichen Sachverhalts befand sich aber schon Ebert (Abhandlg. S. 410) mit der Ansicht, daß „ja der Dichter aus der Vergangenheit die Elemente entnehmen mußte, um die

[1]) = autem, s. ebenda.

[2]) Nach dem von W. Meyer bei Kommodian entdeckten »Paargesetz« (s. Abhandlgn. d. philos.-philol. Kl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. XVII, 2 (1885), 288 ff.) wird in je zwei Versen je ein in sich abgeschlossener Gedanke vom Dichter ausgedrückt.

Zukunft zu schildern". Zu verwundern ist nur, daß die geschichtliche Vorlage seiner Prophetie nicht längst erkannt worden ist, trotz der eingehenden Schilderungen, welche eine ganze Reihe alter Schriftsteller über die historische Verwirklichung der von Kommodian als zukünftig hingestellten Ereignisse gibt: dieselben sind nämlich keine anderen als diejenigen, welche sich bei der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 zutrugen.

Zum Beweis dieser These bedarf es nur einer Erinnerung an die von den Alten selbst überkommenen Berichte. Vergleicht man dieselben genauer mit den Angaben Kommodians, so zeigt sich zugleich, daß letzterem nicht nur jene geschichtlichen Ereignisse an sich, sondern ebensosehr die geschichtsphilosophischen Betrachtungen bekannt waren, welche die Schriftsteller der nächstfolgenden Zeit daran anknüpften. Um diese zwiefache Übereinstimmung unserer Dichtung mit der Historiographie des 5. Jahrhunderts übersichtlicher darzulegen, berücksichtigen wir nacheinander (I.) die Zeugnisse über das christenfreundliche Verhalten Alarichs und seiner Goten bei der Einnahme Roms, (II.) die Anschauung, daß jene Eroberung zur Bestrafung der götzendienerischen Stadt erfolgt sei.

I. Nach zweimaliger, vergeblicher Belagerung in den Jahren 408 und 409 gelang es Alarich im Jahre 410 die Stadt Rom einzunehmen, die seit unvordenklichen Zeiten keinen Feind mehr in ihre Mauern hatte einziehen sehen. Unter der ausdrücklichen Weisung, die christlichen Kirchen und vor allem die Basiliken der Apostelfürsten als Asyle zu schonen, gestattete der Sieger seinen beutesüchtigen Scharen eine dreitägige Plünderung. So sehr sich nun Mord und Brand, wie es scheint, gegen den Willen des Führers in der unglücklichen Stadt ausbreiteten, so wurde doch dieser Befehl geachtet und durch ihn das Leben nicht nur der Christen, sondern auch derjenigen Heiden gerettet, die sich in den Schutz der christlichen Kultstätten begaben; außerdem aber spielten sich infolge jener Achtung, welche die Goten auf Alarichs Befehl

der christlichen Religion erwiesen, inmitten des Greuels der Verwüstung so eigentümliche Szenen christlich-religiöser Feier ab, daß die Eroberung Alarichs nicht weniger durch die Denkwürdigkeit dieser Tat an sich, als durch die mit ihr verbundene einzigartige Vermischung von frommer Scheu und roher Zerstörungssucht bei der Mit- und Nachwelt berühmt geworden ist.

Orosius, der die eingehendste Schilderung der gotischen Einnahme Roms entworfen hat, erzählt in den Historiae VII 39 (ed. Zangemeister): Adest Alaricus, trepidam Romam obsidet turbat inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inviolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent, praedae inhiantes, a sanguine temperarent . . . Discurrentibus per urbem barbaris forte unus Gothorum idemque potens et Christianus sacram Deo virginem iam aetate provectam in quadam ecclesiastica domo reperit, cumque ab ea aurum argentumque honeste exposceret . . . virgo Christi ad barbarum ait: haec Petri apostoli sacra ministeria sunt, praesume si audes . . . Barbarus vero ad reverentiam religionis timore Dei et fide virginis motus ad Alaricum haec per nuncium rettulit: qui continuo reportari ad apostoli basilicam universa ut erant vasa imperavit, virginem etiam simulque omnes, qui se adiungerent Christianos eodem cum defensione deduci. Ea domus a sanctis sedibus longe ut ferunt et medio interiectu Urbis aberat. Itaque magno spectaculo omnium disposita per singulos singula et super capita elata palam aurea atque argentea vasa portantur; exertis undique ad defensionem gladiis pia pompa munitur; hymnum Deo Romanis barbarisque concinentibus publice canitur; personat late in excidio Urbis salutis tuba omnesque etiam in abditis latentes invitat ac pulsat; concurrunt undique ad vasa Petri vasa [= fideles] Christi, plurimi etiam pagani Christianis professione etsi non fide admiscentur et per hoc tamen ad tempus, quo magis confundantur, evadunt; quanto copiosius adgregantur Romani

confugientes, tanto avidius circumfunduntur barbari defensores."

Die Schonung, welche die Goten den christlichen Kultstätten und deren Schützlingen angedeihen ließen, berichtet auch Idatius, Chronicon (ed. Mommsen, Auct. antiquiss. XI, 17): „Cum intra et extra muros caedes agerentur, omnibus indultum est, qui ad sanctorum limina confugerunt." Ähnlich erzählt Sozomenus, Hist. Eccl. IX, 9 (Migne, Ser. Gr. 67, 1615): „Et Romam iterum obsessam (Alaricus) proditione cepit suisque copiis permisit, ut singuli quantum possent Romanorum opes diriperent et universas domos depraedarentur. Ob reverentiam tamen erga Petrum apostolum basilicam, quae circa eius tumulum magna est et spatiosissima, inviolatam esse iussit. Atque haec res impedimento fuit, ne urbs Roma funditus interiret."

Die angeführten Zeugnisse — deren Zahl sich leicht vermehren ließe[1]), man vergleiche u. a. nur Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalt.[4] I, 149 ff. — lassen keinen Zweifel über die geschichtliche Unterlage der Verse 817 f. des Carm. Apol.: sie zeigen, daß Kommodian den am meisten charakteristischen Zug seiner Schilderung der künftigen gotischen Eroberung Roms aus der Geschichte der Einnahme der Stadt durch die Goten unter Alarich entnommen hat.

II. Wenden wir unseren Blick nun auf das in den nächstfolgenden Versen (819 f.) entworfene weitere Bild, wonach die Goten als die zukünftigen Sieger über Rom den heidnischen Kult und seine Anhänger ebenso verfolgen werden, als sie den Christen Schutz und Schonung angedeihen lassen, so begegnet uns hier bei Kommodian die gleiche charakteristische Auffassung, die eine hervorstechende Eigentümlichkeit der christlichen Historiographie und Apologetik des fünften Jahrhunderts bildet: die Anschauung nämlich, daß den Goten Alarichs der Sieg über Rom insbesondere zur Verfolgung und Bestrafung des Götterglaubens

[1]) Das ganze erste Kapitel des ersten Buches der Civ. Dei handelt über die Errettung der heidnischen Römer, die sich in den Schutz der christlichen loca sancta begaben.

beschieden gewesen sei. In der gleichen Weise, in welcher die Zukunftsschilderung des Dichters von der Beschützung der christlichen und der Verfolgung der heidnischen Religion seitens der Goten spricht, äußert sich Augustin (Civ. Dei 5, 23) über die Stellungnahme zu Christentum und Heidentum, die von den Goten Alarichs beobachtet wurde: „contra omnem consuetudinem bellorum ante gestorum ad loca sancta confugientes christianae religionis reverentia tuebantur, ipsisque daemonibus atque impiorum sacrificiorum ritibus . . . sic adversabantur, ut longe atrocius bellum cum eis quam cum hominibus gerere viderentur." Und in ganz ähnlicher Art drückt sich Orosius in den Historiae II 19, 14 über den eigentlichen, gottgewollten Zweck der gotischen Eroberung Roms aus.[1]) Die gleichartige Fassung dieses Gedankens bei Kommodian und den genannten Schriftstellern ist aber ihrerseits ein weiteres bedeutsames Moment zur näheren Beantwortung der Frage, wann das Carm. Apol. abgefaßt sei, indem jener Gedanke selbst erst aus der geschichtlich-apologetischen Betrachtung des Falles Roms im ersten und zweiten darauffolgenden Jahrzehnt entstanden, bezw. zum Ausdruck gekommen ist. Seine Verwendung im Carmen weist daher auf das zweite oder dritte Dezennium des fünften Jahrhunderts als die früheste Zeit der Abfassung desselben hin.

Andere Züge, die Kommodian in seiner Zukunftsschilderung der Eroberung Roms erwähnt, und die gleichfalls ihr Analogon in der späteren Darstellung der Einnahme der Stadt durch Alarich haben, können diese Folgerung bestätigen.

---

[1]) Plane, quod re proditur, et fatendum est: in hac clade praesenti plus Deum saevisse, homines minus, cum peragendo ipse quod illi non implevissent, cur eos miserit, demonstravit. Quippe cum supra humanas vires esset, incendere aeneas trabes et subruere magnarum moles structurarum ictu fulminum forum cum imaginibus vanis, quae superstitione miserabili vel deum vel hominem mentiuntur, abiectum est: horumque omnium abominamentorum, quod inmissa per hostem flamma non adiit, missus e caelo ignis evertit.

Hierhin gehört zunächst die Ankündigung des Dichters in V. 813 f., daß der Gotenkönig auf göttliches Geheiß (decreto Dei) seinen Marsch auf Rom lenken und die Stadt nehmen werde. Über die Verbreitung einer solchen Sage im zweiten Drittel des fünften Jahrhunderts inbezug auf den Zug Alarichs belehrt uns der dem Ereignis nahestehende (unter Theodosius II. 408—450 lebende) Historiker Sokrates (Hist. Eccl. 7, 10): „Fertur porro virum quemdam venerabilem professione monachum (Alaricum), dum Romam proficisceretur, monuisse, ne tot ac tantis laetaretur malis neve caede ac sanguine laetaretur. Cui Alaricus: ego, inquit, non sponte eo proficiscor, sed nescio quis me quotidie sollicitet ac stimulet ita dicens: perge urbem Romam vastaturus.“ [1])

Ferner, wenn Kommodian in V. 815 f. nur von einer „Gefangennahme vieler Senatoren“, nicht aber von Tötung derselben durch die Sieger redet, so stimmt dies mit dem Bemühen der nächstinteressierten Apologeten Orosius und Augustin überein, die Milde der Goten gerade in ihrem Verhalten gegen den Senat — im Gegensatz zu dem Schicksal desselben bei der Gallischen Eroberung Roms unter Brennus — in helles Licht zu setzen. Sokrates, dem diese apologetische Absicht fehlt, spricht von „vielen aus dem Senat,

[1]) Ähnlich berichtet Sozomenus, Hist. Eccl. IX, 6 (Migne Ser. Gr. 67, 1619). Sehr bemerkenswert ist, daß auch schon Claudius Claudianus in dem 402 verfaßten Panegyrikus De bello Pollentino sive Gothico der höheren Weisung gedenkt, die an Alarich zur Einnahme Roms ergangen sei. Auf die Zumutung, die ein alter Krieger im Kriegsrat an denselben stellt, keinen freventlichen Ansturm auf die von den Göttern und vom Fatum beschützte Stadt zu wagen, läßt der Dichter den Gotenführer mit einer unmutsvollen Rede antworten, deren Schluß (V. 544 bis 549) ein Hinweis auf den ihm gewordenen Auftrag ist:

»Hortantes his adde deos. Non somnia nobis
Nec volucres, sed clara palam vox edita luco:
‚Rumpe omnes, Alarice, moras; hoc impiger anno
Alpibus Italiae ruptis penetrabis ad urbem.
Huc iter usque datur.‘ Quis iam post talia segnis
Ambigat aut caelo dubitet parere vocanti?«

Claudii Claudiani Carmina rec. Th. Birt. M. G. H. Auct. antiq. t. X. p. 279.

welche die Goten unter mannigfachen Qualen enden ließen" (Hist. Eccl. 7, 10). Augustin dagegen bemerkt (Civ. Dei 3, 29): „Galli quidem trucidaverunt senatum . . . Gothi vero tam multis senatoribus pepercerunt, ut magis mirum sit, quod aliquos peremerunt." Noch ausdrücklicher betont Orosius (Hist. II 19, 13) diesen Gegensatz: „ibi vix quemquam inventum senatorem, qui vel absens evaserit, hic vix quemquam requiri, qui forte ut latens perierit; recte sane compararim, hunc fuisse ibi servatorum numerum, qui hic fuerit perditorum."

Endlich bemerkt Kommodian in V. 820, daß die Goten den Senat „sub iugo mittunt", d. h. — wie wir nach der dem Ausdruck innewohnenden Bedeutung einer schmachvollen Aufzwingung fremden Willens erklären dürfen — daß sie ihn als politische Körperschaft in demütigender Weise unter ihren Willen beugen werden. Auch dieser Zug findet sich zur Zeit der gotischen Bedrückung durch Alarich in einem dem Senate angetanen hervorragenden Schimpf in besonderer Weise verwirklicht: denn als „der Balthe zum zweitenmal vor Rom zog (409), zwang er den Senat durch Bedrohung mit Sturm oder Aushungerung in allem seinen Willen zu tun, d. h. den Honorius abzusetzen und . . . einen neuen Kaiser (Attalus) zu erheben, welcher nun alle weiteren Forderungen erfüllen mußte" (Dahn, Die Könige d. Germanen V S. 48 f.).

Die Prüfung des Bildes, welches der Dichter von der zukünftigen Einnahme Roms durch die Goten entwirft, zeigt demnach mit Gewißheit, sowohl daß er die Ereignisse des Jahres 410 gekannt, als daß er sie schon aus dem gleichen charakteristischen Gesichtspunkt wie Orosius in den Historiae (418) und Augustin in der Civ. Dei (426) als eine besondere Fügung zur Bestrafung des Götterglaubens betrachtet hat. Aus diesen beiden Momenten ergibt sich als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung der Schluß, daß das zweite oder dritte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts als die untere Zeitgrenze der Abfassung des Carmen zu betrachten ist.

III. Bevor wir weitergehen, müssen wir indes auf zwei Bedenken Rücksicht nehmen, die mit anscheinend gutem Grunde gegen diese Ansetzung vorgebracht werden könnten. Das eine bezieht sich auf die Äußerung in V. 812, daß die Goten durch ihren Vormarsch eine Christenverfolgung „in armis“ unterdrücken sollen: eine Christenverfolgung in Rom im fünften Jahrhundert, so könnte man sagen, scheint aber undenkbar. — Das andere liegt darin, daß die Goten in V. 817 als Heiden (gentiles) bezeichnet werden, während dieselben doch schon gegen Ende des vierten Jahrhunderts das (Arianische) Christentum angenommen hatten.

Zum Verständnis zunächst der letzteren Bezeichung erinnern wir hier nur kurz[1]) an die gerade zu Ausgang des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verbreitete Meinung, daß die Goten die heidnischen Völker Gog und Magog seien, deren Ansturm von Norden zu Beginn der Endzeit der Prophet Ezechiel weissage. Da nun Kommodian auf den soeben stattfindenden Einfall der Goten als auf ein unwidersprechliches Zeichen des bereits nahenden Endes verweist, so darf schon hieraus gefolgert werden, daß auch er diese Ansicht teilte: welchen Anlaß hätte er sonst gehabt, aus dem gotischen Einbruch auf das kommende Ende zu schließen? Wie aber in eben diesem Moment einerseits wieder eine Bestätigung der oben über sein Zeitalter aufgestellten These liegt, so bietet es anderseits die Erklärung, weshalb der Dichter die Goten, ungeachtet des ihnen beigelegten christenfreundlichen Charakters, gerade als Heiden einführt: es war eben die zeitgenössische Anschauung, daß dieselben im weiteren Sinne des Wortes (Gothi = Scythae) die für die Endzeit angekündigten heidnischen Völker des Nordens seien. Dadurch entfällt der im obigen Bedenken enthaltene Einwand, daß ein Dichter des fünften Jahrhunderts doch wohl Kunde von dem Christentum der Goten hätte haben müssen.

Auch das an erster Stelle erwähnte Bedenken, welches sich auf die Niederwerfung einer Christenverfolgung durch

[1]) Näheres über diesen Punkt werden wir in § 3 geben.

die Waffen der Goten bezieht, findet seine Erklärung in den dem fünften Jahrhundert eigentümlichen Verhältnissen.

Schon zu Cyprians Zeit hörten die Christen den Vorwurf, daß ihre Vernachlässigung des Götterkults die Schuld an allen Übeln trage, von denen das Reich betroffen werde, aber mit einer vorher nie gekannten Heftigkeit, die eine wirkliche Gefahr in sich barg, wurde diese Anschuldigung gegen sie nach der Eroberung Roms erhoben. Zeuge dessen sind die vier Predigten, welche Augustin anläßlich dieses Ereignisses zu halten sich veranlaßt sah (Sermo 81, 105, 296 und De urbis excidio), sowie seine Aufforderung an Orosius[1]), den heidnischen Anklagen mit einer eigenen Schrift entgegenzutreten. Als letzterer sich in den Historiarum adversum paganos libri VII der Aufgabe nicht einmal recht gewachsen zeigte, da entschloß sich Augustin selbst, die christliche Religion gegen diese neuerwachte Feindseligkeit durch ein ausführliches Werk zu verteidigen. Er schreibt hierüber in den Retractat. II 43, 1: interea Roma Gothorum irruptione ... eversa est; cuius eversionem deorum ... cultores in christianam religionem referre conantes, solito acerbius ... deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego libros de Civitate Dei scribere institui. In den verschiedensten Wendungen hält er hier den heidnischen Anklägern vor, einmal, daß sie selbst nur der von ihnen angefeindeten, von den Goten aber bei aller Raub- und Mordgier geachteten Religion die Erhaltung des Lebens zu danken hätten[2]); sodann, daß jener Waffensieg der Goten, der gegen allen Kriegsbrauch nur die Heiden getroffen, die Christen aber beschirmt hätte, Beweis genug dafür sei, auf wessen Seite die Religion und die Gottheit ihre Macht gezeigt habe.[3])

---

[1]) Hist. I, Prolog 9: Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui ... pagani vocantur ..., qui ... praesentia tempora veluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum, quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant, cet.

[2]) Civ. Dei I, 33: Et tamen quod vivitis Dei est, qui vobis parcendo admonet, ut corrigamini paenitendo: qui vobis etiam ingratis praestitit, ut vel sub nomine servorum eius, vel in locis martyrum eius hostiles manus evaderetis. — Vgl. ibd. I, 1. [3]) Civ. Dei V, 23.

Vergleichen wir mit dieser eigenen Art religiöser Kontroverse, die der Sieg Alarichs hervorgerufen hatte, die Andeutungen, welche Kommodian über Anlaß und Ende der Christenverfolgung bei der zukünftigen Einnahme Roms durch die Goten macht. In V. 815 f. heißt es in zum Teil wörtlicher Übereinstimmung mit Augustin:

Multi senatorum tunc enim captivi deflebunt
Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi.

Von den auf Rom losrückenden Goten, bezw. von dem mit ihnen verbündeten König Apollyon aber wird in V. 812 gesagt, daß er berufen sei[1]), die Verfolgung der Christen durch die Waffen zu enden:

Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis.

Unterliegt es nun auf Grund der Verse 815 f. keinem Zweifel, daß Kommodian die Anfeindung des Christentums als eine moralische angibt und als deren Ursache, genau so wie Orosius und Augustin, die erlittene Niederlage bezeichnet, so kann man wohl auch nicht umhin, die den arma der Goten in V. 812 zugeschriebene Beendigung der Verfolgung mit den genannten Autoren auf den moralischen Eindruck zurückzuführen, den ihr christenfreundliches Verhalten (vgl. V. 817—820) zugunsten des Christentumes bei den Heiden zu machen geeignet war. Mit anderen Worten: Kommodians Darstellung spiegelt auch hier nur die Gedanken der Apologeten des fünften Jahrhunderts wider.

---

§ 2.

Das Gedicht II 10 der Instruktionen (De Infantibus) zeigt Kenntnis einer von Papst Leo I. i. J. 458 entschiedenen Angelegenheit.

De Infantibus.

Duellum hostis[2]) subito venit inundans,
Et prius quam fugerent parvulos occupavit inertes.

---

[1]) Ebenso wie Kommodian wendet Augustin bei Erwähnung der den Goten von Gott gestellten Aufgabe, die Christen zu schützen und die Heiden zu verfolgen, das finale Relativ an: s. Civ. Dei V, 23.

[2]) = Bellum hostile.

Inproperandum eis non est, licet capti videntur.
Nec quidem excuso: ob dilecta forte parentum
5 Fuere promeriti, ideo Deus tradidit illos.
Attamen adultos hortor, in aula recurrant
Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre.
Terribilem gentem fugiant semperque cruentam,
Impiam, indocilem, ferina vita viventem.
10 Bellum enim[1]) alium, cum fuerit forte gerendum,
Vincere qui poterit, aut certe iam scire cavere,
S . . . .

I. Bei dem Versuche, das Zeitalter Kommodians zu bestimmen, hat sich schon Dodwells und Boissiers Aufmerksamkeit auf den hier besprochenen Vorfall gelenkt. Ersterer glaubte in dem Gedichte eine Anspielung auf die von Cyprian (De lapsis c. 25; ed. Hartel p. 255) erzählte Begebenheit zu finden, wonach ein unmündiges Mädchen nach Flucht seiner Eltern von der Amme zum heidnischen Magistrat getragen und ihm von der Opferspeise mitgeteilt wurde; er verhehlte sich aber nicht, daß die einzelnen Züge der Schilderung Kommodians und Cyprians beträchtliche Abweichungen zeigen.[2]) Boissier (s. oben S. 22) meinte aus dem hier erwähnten, von offenbar heidnischen Verfolgern verübten Kinderraub wenigstens auf vorkonstantinische Entstehung des Gedichtes schließen zu dürfen.

---

[1]) = autem.

[2]) Dissertatio chronol. p. 4 (bei Schurzfleisch): Vix dubitare possum, quin illud ipsum exemplum, cuius meminit in suo de Lapsis libro Cyprianus, noster (Commodianus) habuerit ob oculos. Nominibus ipsis infantis et parvuli usus est Cyprianus. Etiam parentibus metu fugientibus proditam testatur ille, cuius meminit, puellam. Et ne quidem illam peccantis aetatulam excusandem censet Commodianus, sed ad parentum poenam spectare illud arbitratur mentis non male consciae piaculum . . . Scio quidem puellam fuisse, et quidem unicam, quam memorat Cyprianus, cum tamen infantes parvulos, et plures, et mares memoret Commodianus. Sed quamquam unica fuerit, in qua Deus miraculum ediderit, non tamen proinde negavit Cyprianus plures fuisse, ad quos lapsus ipse pertinuerit. Et numerum saepe pluralem adhibemus, cum unicum dumtaxat intelligimus . . .

Bevor wir die geschichtliche Begebenheit erwähnen, die unseres Erachtens Anlaß und Stoff zu der Dichtung geboten hat, skizzieren wir kurz ihren Gedankengang. In V. 1—5 spricht Kommodian von einem plötzlichen feindlichen Überfall, bei welchem hilflose Kinder ereilt und in Gefangenschaft geschleppt worden seien. Ihnen selbst, die das Unglück betroffen, will er zwar keinen Vorwurf machen, aber sie doch auch nicht von aller Schuld freisprechen: vielleicht hätten sie es wegen der Sünden ihrer Eltern verdient, daß Gott sie preisgegeben habe. Wie dem auch sei (attamen), fährt er in V. 6—11 fort, er ermahne die Erwachsenen in die Kirche zurückzukehren und gleichsam aufs neue aus dem Schoße ihrer Mutter geboren zu werden. Das grausame und rohe Volk mögen sie fliehen; entstehe aber noch einmal ein Krieg, dann gelte es nach der gemachten Erfahrung entweder zu siegen oder wenigstens Vorsicht zu üben.[1])

Die den zweiten Teil des Gedichtes bildende Ermahnungsrede wendet sich offenbar an dieselben Personen, deren Geschick im ersten Teil geschildert und interpretiert worden ist: jenes waren Kinder, die ihren christlichen Eltern entrissen und in die Gefangenschaft eines heidnisch-rohen Volkes geschleppt wurden; hier sind es Erwachsene, an die der Dichter die Aufforderung zum Wiedereintritt in die Kirche richtet und zwar, wie die aus Joh. III, 3 f. entlehnte Redeweise zeigt, durch Empfang der Taufe. Das zwischen beiden Teilen zu ergänzende Glied ist die mittlerweile erfolgte Befreiung der Gefangenen und ihre Rückkehr in die Heimat: darauf weist der Dichter selbst neben der Mahnung, sich jetzt wieder der Kirche anzuschließen, durch die in den Schlußworten erteilte Lehre hin, sich bei einer etwaigen künftigen Kriegsgefahr besser zu behüten.

[1]) Vers 12 des Gedichtes fehlt in den Handschriften; nur eine hat den Anfangsbuchstaben S desselben bewahrt. Sein Gedanke läßt sich aber leicht aus den fast identischen Versen 1—3 des vorhergehenden Gedichtes ergänzen, welche lauten:

Quando bellum autem geritur aut (= et) inrigat hostis,
Vincere qui poterit aut latere, magna tropaea,
Infelix autem erit, qui fuerit captus ab illis.

Beachten wir dieses dreifache Moment, welches den ausschließlichen Inhalt der Dichtung bildet, so bedarf es nur mehr der Erinnerung an eine in zwei Schreiben des Papstes Leo I. vom Jahre 458 erörterte Angelegenheit, um die Identität des Stoffes der Dichtung mit der hier besprochenen Sache zu erkennen, die der Papst selbst eine ganz neuartige, ein „novum et inauditum antea genus consultationis“ nennt. Das erste der erwähnten Schreiben ist an Bischof Neo von Ravenna, das zweite an Bischof Rusticus von Narbonne gerichtet (Epp. Leonis 166. 167; Migne 54, 1191 ff.). Es handelt sich in denselben um die Frage, ob gewissen jungen Leuten, die als Kinder in heidnische Kriegsgefangenschaft geraten waren und die sich nach ihrer Befreiung und Rückkehr in die Heimat des früheren Empfanges der Taufe nicht mehr erinnern konnten, das Sakrament aufs neue zu spenden sei. Die Synopsis I der Collectio Hispana faßt diesen Inhalt der Briefe Leos in die Worte zusammen: „De parvulis, qui in captivitatem devenerunt et baptismi gratiam non reminiscuntur.“ Zur besseren Vergleichung ihres Gegenstandes mit dem von Kommodian behandelten Stoffe lassen wir die Hauptstellen beider Schreiben folgen.

In demjenigen an Neo von Ravenna heißt es: „Nuper in synodo novum et inauditum antea genus consultationis exortum est. Nam quorundam fratrum suggestione comperimus, aliquos captivorum ad sedes suas libere redeuntes, qui scilicet in captivitatem ea aetate devenerint, quae nullius rei firmam potuerat habere notitiam, remedium quidem implorare baptismatis, sed utrum eiusdem mysterium baptismatis ac sacramenta perceperint, infantiae inscientia non posse reminisci, et ideo sub hoc latentis recordationis incerto animas suas in discrimen adduci, dum sub specie cautionis negatur his gratia, quae ideo non impenditur, quia putatur impensa.“ Nach einer Aufforderung zu sorgfältigen Nachforschungen bestimmt der Papst, daß die Taufe aufs neue gespendet werden solle, wenn der frühere Empfang zweifelhaft bleibe.

Weitere Aufschlüsse über die in Rede stehende Sache

bietet das Schreiben Leos (Ep. 167) an Bischof Rusticus von Narbonne, in welchem der Wortlaut der von letzterem gestellten Anfragen (inquisitiones) der jedesmaligen Antwort vorausgeschickt wird. Für unsere Zwecke kommen in Betracht:

Inquisitio XVI: De his, qui a parentibus christianis parvuli derelicti sunt, et utrum baptizati sint, non potest inveniri, an debeant baptizari?

Das Responsum besagt: Si nulla existant indicia ... agendum est ut renascantur (vgl. Kommodian V. 7: nascanturque quasi denuo).

Inquisitio XVII: De his, qui parvuli ab hostibus capti sunt et non se sapiunt baptizatos, sed sciunt se aliquoties ad ecclesiam a parentibus ductos, utrum possint vel debeant, cum ad Romaniam venerint, baptizari?

Das Responsum bestimmt ebenfalls die Erteilung der Taufe, falls die Betreffenden sich des Empfanges derselben in keiner Weise erinnern können.

Inquisitio XVIII: De his, qui ex Africa vel de Mauritania venerunt et nesciunt in qua secta sint baptizati, quid circa eos debeat observari?

Das Responsum will nicht Wiederholung der Taufe, „sed per manus impositionem invocata virtute Spiritus sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt".

Inquisitio XIX: De his, qui parvuli quidem baptizati a gentilibus capti sunt et cum illis gentiliter convixerunt: cum ad Romaniam adhuc iuvenes venerunt, si communionem petierint, quid erit observandum?

Das Responsum unterscheidet: Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per poenitentiam publicam non oportet admitti.

Daß sich die Anfragen beider Bischöfe auf die gleiche Angelegenheit beziehen, liegt auf der Hand: hier wie dort

handelt es sich um parvuli, die christlichen Eltern bei einem feindlichen Einfall entrissen und in Gefangenschaft geschleppt worden sind; als junge Leute (iuvenes) aus derselben heimgekehrt bitten sie um Wiederaufnahme in die Kirche durch Spendung der Taufe, an deren Empfang sie keine sichere Erinnerung haben. Da sie aus christlichen Familien stammen, so liegt aber das Bedenken nahe, ob sie das Sakrament in der Tat nicht schon empfangen haben, weshalb sich ihre Bischöfe an den Apostolischen Stuhl um Weisung über das in diesem Falle zu beobachtende Verfahren wenden. Nachdem die Sache ihrer Neuheit wegen auf einer römischen Synode (457) beraten ist, wird beiden Fragestellern der gleichlautende Bescheid, daß die Spendung der Taufe unter solchen Umständen nicht beanstandet werden solle.

Ganz die gleiche Sachlage zeigt sich aber in der Dichtung Kommodians. Auch bei ihm ist

a) von parvuli die Rede, die zur Zeit eines kriegerischen Einfalls ihren christlichen Eltern geraubt und in Gefangenschaft geführt worden sind: V. 1—5;

b) als junge Leute (adulti) sind sie heimgekehrt: V. 6; 9—10;

c) es handelt sich um ihre Wiederaufnahme in die Kirche: V. 6;

d) dieselbe soll durch Spendung der Taufe erfolgen: V. 7.

Diese Übereinstimmung aller wesentlichen Momente in einer an sich singulären Begebenheit scheint jeden Zweifel auszuschließen, daß es sich in der Instructio II 10 Kommodians und in den beiden Schreiben Papst Leos um eine identische Angelegenheit handelt. Als feststehenden Punkt in der Chronologie des Dichters dürfen wir daher das Jahr 458 betrachten, insofern das Gedicht de infantibus in oder kurz nach demselben entstanden sein muß.

II. Dem vorstehenden Beweise glauben wir noch ein Wahrscheinlichkeitsmoment aus der Identität eines äußeren Umstandes beifügen zu können.

Aus welcher Kriegsgefangenschaft die jungen Leute heimgekehrt waren, dürfte aus der gelegentlichen Nennung

von Afrika und Mauretanien in Inquisitio XVIII des Bischofs Rusticus zu entnehmen sein. Danach sind es die Vandalen, bezw. ihre Bundesgenossen, die Mauren gewesen, welche jene Kinder bei einem der Raubzüge fortgeschleppt haben, die König Geiserich seit dem Jahre 440 bis zu seinem Tode (477) fast alljährlich in die Provinzen des ost- und weströmischen Kaiserreiches unternahm.[1]) Daß aber auch Kommodian bei den Hinweisen auf kriegerische Einfälle in Instr. II 9 und II 10 an Überfälle der Vandalen denkt, halten wir aus folgenden Erwägungen für gewiß.

Es war bekanntlich die Art der Vandalen, ganz plötzlich und unversehens an irgend einem Punkte des römischen Küstengebietes zu erscheinen, um ihre gefürchteten Plünderungen ins Werk zu setzen, weshalb sie lange Zeit „die Feinde" schlechthin genannt wurden. So spricht Sidonius Apollinaris (Carm. V. v. 385) von ihnen nur als dem hostis; eine Novelle Valentinians vom Jahre 440 (de reddito iure armorum)[2]) verkündet: „Gensericus, hostis imperii nostri, non parvam classem de Karthaginensi portu nuntiatus est eduxisse, cuius repentinus excursus et fortuita depraedatio cunctis est litoribus formidanda"; als „saevus et repentinus hostis" bezeichnet sie auch ein Schreiben König Theoderichs.[3]) Viele Jahre erschienen sie mit ihrer starken Flotte allsommerlich bald hier, bald dort: „hinc Vandalus hostis Urget, et in nostrum numerosa classe quotannis Militat excidium" klagt Sidonius (Carm. II. v. 348 ff.) im Jahre 468. Da dieselben nur Raub an Personen und Eigentum suchten, offenem Kampfe aber auswichen, so nennt er sie (ibd. 354 ff.): „Piratam per rura vagum, qui proelia vitans, Victorem fugitivus agit: quis sufferat hostem, Qui pacem pugnamque negat?" Ihre

---

[1]) Aus dem Umstande, daß Geiserich auf Bitten Kaiser Valentinians den Katholiken Karthagos in den Jahren 454—457 den Bischof Deogratias zu haben gestattete, der sich eifrig um den Loskauf der Gefangenen bemühte (s. Vict. Vit. de pers. Vand. I 8), würde sich wohl auch die Rückkehr der Gefangenen um 457 erklären.

[2]) Cod. Theodos. (ed. Haenel) II 2, 159; ed. Gothofredus VI 366.

[3]) Cassiodor. (Auct. ant. XII) Variar. I 4, 14.

Angriffe auf wehrlose Landleute und ihre Raubpraxis im Verein mit den nach Valentinians Tode von ihnen unterworfenen Mauren schildert er Carm. V. (v. 388 ff.): „Campanam flantibus Austris Ingrediens terram securum milite Mauro Agricolam aggreditur: pinguis per transtra sedebat Vandalus opperiens praedam, quam iusserat illuc Captivo (sc. Mauro) capiente trahi.“ [1])

Vor einem solchen Feinde rechtzeitig zu fliehen und ein sicheres Versteck aufzusuchen war für die einzelnen die einzige Rettung; andernfalls drohte nicht nur Gefangenschaft, sondern auch Zwang zur Glaubensverleugnung und nicht selten Qualen und Tod. Die Canones 10 und 11 des zweiten Konzils von Arles i. J. 443 oder 452 (s. Hefele, Konziliengesch. II², 298) welche von solchen sprechen, „die sich in der Verfolgung schwach zeigten“, bezw. von denjenigen, „die durch Qualen zum Abfall gezwungen wurden“, scheinen sich auf diese vandalisch-maurischen Raubzüge zu beziehen, über deren verfolgungssüchtigen Charakter auch Idatius (Chron. Auct. Ant. XI, I p. 23) und Victor Vit. (De pers. Vand. I, 51) [2]) berichten. Wegen der Unmöglichkeit, denselben rechtzeitig mit regulärer Truppenmacht entgegenzutreten, forderte Kaiser Valentinian die Provinzialen in der oben genannten Novelle de reddito iure armorum [3]) zur Selbsthilfe und Selbstverteidigung auf: „quia sub aestiva navigandi opportunitate satis incertum est, ad quam oram terrae possint naves hostium pervenire, singulos universosque hoc admonemus edicto, ut Romani roboris confidentia, et animo, quo debent propria

---

[1]) Vgl. u. a. Idatius, Chron. (ed. Mommsen, Chron. min. 2, 24 n. 131) ad annum 445: »Vandali navibus Turonico in litore Gallaeciae repente advecti familias capiunt plurimorum.«

[2]) »Quae vero (Geisericus) in Hispania, in Italia, Dalmatia, Campania, Calabria, Apulia, Sicilia, Sardinia, Bruttiis, Venetia, Lucania, Epiro Veteri vel Hellada gesserit, melius illi ipsi, qui passi sunt, miserabiliter lugendo narrabunt.«

[3]) Das Waffentragen war in Stadt und Land zur Vermeidung von Blutvergießen verboten. Die folgenden Worte: »salva disciplina publica« etc. ermahnen zur Bewahrung der Ordnung wegen des nun zugestandenen Waffenrechts.

defensare, cum suis adversus hostes, si vis exegerit, salva disciplina publica servataque ingenuitatis modestia, quibus potuerint utantur armis, nostrasque provincias ac fortunas proprias fideli conspiratione et iuncto umbone tueantur.

Geradezu wie eine Umschreibung dieses Aufrufes zur Wachsamkeit und zur Verteidigung des Vaterlandes und des eigenen Herdes klingen nun zunächst die Mahnungen, welche Kommodian in Instr. II, 9 gibt:

Quando bellum autem geritur aut (= et) inrigat hostis,
Uincere qui poterit, aut latere, magna tropaea.
Infelix autem erit, qui fuerit captus ab illis.
Amittit et patriam et regem, cui digne provenit,
5 Pugnare pro patria qui noluit, neque pro vita.
Obisse debuerat, quam ire sub barbaro rege,
Servitium quem pateat hostibus sine lege deferre.
Tu si proeliando moreris pro terra, vicisti;
At si manus dederis incolumis, lege peristi.
10 Transfluviat hostis: tu sub latebra (te) conde,
Aut, si intrare potest, si nec, ne cessa.
Undique te redde tutum tuos quoque: vicisti;
Et vigilanter age, ne quis incurrat in illa.
Rex infamis erit, si quis se propalat hosti.
15 Uincere qui nescit et occurrit tradere sese,
Nec sibi, nec patriae laudem remisit ineptus.
Tunc vivere voluit, cum ipsa vita perivit.
De(inde), si refugiat inops aut profanus ab hoste,
Eramen ut sonans, facti vel ut aspides surdi,
Orare satis debet et se condere tabi.

Das Akrostichon des Gedichtes ergibt den Satz: Qui apostataverunt Deo und kündet somit eine Belehrung über den Abfall vom Glauben an. In der Tat ist aber die Behandlung dieses Gegenstandes auf die letzten vier Verse beschränkt: der überwiegende Teil der Dichtung beschäftigt sich mit dem Anlaß zum Abfall, der ein äußerer ist, nämlich ein Feind, welcher auch in religiöser Hinsicht denjenigen seinen Willen aufzwingt, die ihm in die Hände fallen. Daher mahnt der Dichter, sich für den Augenblick der Gefahr

entweder sicher zu verbergen, oder den Kampf aufzunehmen, um zu siegen oder zu sterben. Schon diese letztere Alternative zeigt, daß es sich nicht um eine Ermahnung zur Standhaftigkeit in einer Glaubensverfolgung, sondern zur Ausdauer in einem vaterländischen Kampfe handelt, von dessen glücklichem Ausgang allerdings auch die Bewahrung der Religion abhängt. Ferner sind die Kampfesmotive, die der Dichter anführt, rein patriotischer Natur: mit Recht verliere derjenige (durch die Gefangenschaft) sein Vaterland und seinen König[1]), der für das Vaterland nicht habe kämpfen wollen; zu fallen sei besser, als in die Gewalt eines „barbarischen" Königs zu geraten; wer im Kampfe für die (heimische) Erde falle, der habe gesiegt, wer aber mit heiler Haut die Waffen strecke, der habe sein Leben gesetzlich verwirkt. Dieselben Motive werden noch einmal in konkreter Form vorgelegt: es naht (transfluviat) der Feind, also verbirg dich, oder — er mag landen (intrare sc. terram) oder nicht — halte stand. Sichere dich und die Deinen; habe sorgsam acht auf einen feindlichen Einfall: dein König ist entehrt, wenn einer sich dem Feinde (als Beute) darbietet. Ein Feigling, der nicht zu siegen versteht, sondern sich ergibt, häuft Schande auf sich und sein Vaterland. Der Schluß erst lenkt auf das religiöse Gebiet über: Heißt das leben, wenn du das ewige Leben (vita)[2]) preisgibst? Im besten Falle kommst du beraubt und entweiht (profanus) vom Feinde zurück und magst dann in Gebet und Asche Buße tun.[3])

Diese Ermahnungen des Dichters zum Kampfe (proeliare), zum todesmutigen Einstehen (obisse debuerat) für das Vaterland und die Heimat (terra), zur Wachsamkeit

---

[1]) Die Ausdrücke rex, regnum statt imperator, imperium etc. kommen schon bei den scriptores historiae Augustae vor und sind besonders im 5. Jahrh. ganz gewöhnlich.

[2]) In dieser übertragenen Bedeutung findet sich das Wort bei Kommodian auch sonst häufig, vgl. Carm. Apol. 86. 172. 322. 584.

[3]) Der Kodex hat im Schlußverse tali, aber schon Dombart vermutete tabi (= cinere), eine Konjektur, welche durch Instr. II 8, 5. 11. nahegelegt wird. — Can. 10 und 11 des zweiten Arelatense verfügten die Übernahme der Pönitenz wegen Abfalles vom Glauben in der Verfolgung.

gegen einen feindlichen Einfall (V. 13), zur Wahrung der Ehre des Herrschers (V. 14) und des Vaterlandes (V. 16) entsprechen durchaus dem Appell Valentinians an die Provinzialen zur Abwehr der vandalischen Einfälle. Auf die Vandalen paßt aber auch jeglicher Zug der Charakteristik, die Kommodian von dem Feinde und seiner Art entwirft: er nennt ihn bloß hostis (9, 1 und 10, 1), oder illi (9, 3), und erwähnt eines barbarus rex (9, 6 f.), der seine Gegner offenkundig in Sklaverei schleppt; sein Volk ist ein inhumanes und grausames (10, 8 f.); seine Ankunft plötzlich (10, 1); die Zeit des Angriffes ungewiß (9, 1 und 10, 10); er naht auf dem Wasser (9, 10: transfluviat) mit zahlreichem Gefolge (9, 1: inrigat; 10, 2: venit inundans); sein Zweck ist Raub (9, 3; 10, 2); nur Flucht oder Sieg können vor ihm retten: wer sich ihm ergibt, den macht er zum Abtrünnigen an der Religion (9 Akrostichon und V. 17 ff.; 10, 8 ff.).

Wir glauben daher die Beziehung von Instr. II 9 und 10 auf die vandalischen Einfälle für begründet erachten und in ihr eine Bestätigung des unter n. I gewonnenen Ergebnisses sehen zu dürfen.

Rücksichtlich dieser vandalischen Raubfahrten ergibt sich nun auch die Antwort auf die Frage, warum Kommodian in den Instruktionen des zweiten Buches so häufig vom Martyrium redet (vgl. II 6. 7. 12. 20. 21. 32), ein Umstand, der bekanntlich in älterer (Dodwell) und neuerer Zeit (Harnack, Bardenhewer) mit am meisten zur Ansetzung des Dichters in der Ära der alten Christenverfolgungen (zwischen Decius und Diokletian) beigetragen hat. Denn daß es bei Gelegenheit der von Vandalen und Mauren unternommenen Plünderungszüge nicht selten auch außerhalb Afrikas zu blutigen Religionsverfolgungen kam, zeigen im allgemeinen die oben genannten Zeugnisse des Idatius und Viktor von Vita, für Südgallien aber, das wir als Heimat des Dichters nachzuweisen suchen werden, bezeugen es insbesondere neben den bereits angeführten Kanonen 10 und 11 der zweiten Synode von Arles die Predigten des (nach 452 noch lebenden) Bischofs

Valerianus von Cimiez (Cemelensium civitas, zum Metropolitanbereich von Arles gehörig). Derselbe redet ebenso häufig und nachdrücklich wie Kommodian vom blutigen Martyrium als einer in damaliger Zeit wohl möglichen Sache. Was seine Predigten in noch näheren Vergleich mit den Instruktionen II 21 (Martyrium volenti) und II 22 (Bellum cottidianum) zu stellen gestattet, ist der Umstand, daß auch Valerianus in ähnlichen Ausführungen wie Kommodian den Kampf gegen die Leidenschaften einerseits als die Vorbereitung auf das Martyrium, anderseits als den Ersatz desselben für die bezeichnet, welchen jenes nicht beschieden sei. Zum Beleg sei nur eine Stelle angeführt. In der Homilia XV de bono martyrii sagt der Redner[1]: „Si vultis ergo dilectissimi, ut sit nobis in caelesti sede portio, quam victoribus Dominus repromisit, imitemur primo loco sancti martyris fidem in confessione et sequamur viam eius in virtute nec dubitemus in amore Domini cruentis lictoris manibus pectus opponere. Voluntarium autem militem in conflictu pugnae cito protegit corona victoriae. Sed dum ista beatis superveniunt et felicium[2]) meritis conferuntur, nos interim, quod ad praesentem animae salutem pertinet, resistamus adversis. Non deest autem, in quo possis quotidie vincere, si volueris carnis desideriis repugnare . . . Hinc superbia, inde fidem

[1]) Migne P. L. 52, 740 D.

[2]) Bemerkenswert ist die Gleichheit des Ausdrucks, mit welcher Kommodian und Valerian die zum Martyrium Erkorenen als die felices bezeichnen. Man vergleiche Instr. II 21, 8: »Tu quidem quod optas, res est felicibus apta« und dazu, neben der im Text genannten Stelle, Homilia XVI n. 5: »Scio quidem paucis deberi martyrii coronam ipso Domino dicente: Multi vocati, pauci electi. Sed dum ista felicibus superveniunt . . .« Dombart macht anläßlich des Gebrauches von felix im Carm. V. 569 anstatt des in der entsprechenden Stelle Joh. 20, 29 vorkommenden beatus auf folgendes aufmerksam (s. Index s. v. felix): »Cypriani cod. L(aureshamensis) omnibus testimoniorum locis, quibus evangelii Matthaei c. 5. v. 3 sqq. allegantur, pro beatus habet felix, quo vocabulo Tertullianus quoque iisdem locis interdum utitur.« Über die mit dem Cyprianischen Bibeltext übereinstimmenden Lesarten des L wurde im vorigen Jahre (1905) von Turner in den Theological Studies gehandelt.

nostram impugnat invidia; modo ebrietas luxuriae materiam suggerit, modo cupiditas animum ad omne genus falsitatis incendit, cuius studium est inter cetera rixas serere, lites movere, odia comparare . . . Quibus superatis non dubie etiam illum, qui summam martyrii palmam requirit, possumus inire conflictum. Quis autem ibi nollet pugnare, aut quis non conetur vincere, ubi homo non solum praecedentibus laborum meritis, sed etiam praesentibus virtutum docetur exemplis?" Da der Raum verbietet, hier weitere Beispiele für die auffällige Kongruenz zwischen jenen Homilien und den genannten Instruktionen zu geben, so sei nur im allgemeinen auf die Ausführung in Homilia XVI (Item de bono martyrii) n. 3 und 4 verwiesen.

§ 3.

Aus Vers 807—812 des Carmen Apol. kann dessen Vollendung im Jahre 466 erschlossen werden.

807 Multa quidem signa fient tantae termini pesti[s][1]),
Sed erit initium septima persecutio nostra.
Ecce [iam] ianua[m] pulsat et cingitur ense,
Quae cito traiciet, Gothis, inrumpentibus amne[m].
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis.

I. Allgemein und mit Recht[2]) hat man die Worte Gothis inrumpentibus amnem von einem zu Kommodians Zeit eben stattfindenden gotischen Vorstoß über die Donau

[1]) = des Weltunterganges; vgl. clades V. 68. 1005.

[2]) Daß die an sich mehrdeutige Phrase »Gothis inrumpentibus amnem« in kausalem Sinne (da, weil) aufzulösen ist und demnach ein zur Zeit des Dichters eben eintretendes Ereignis bezeichnet, geht aus dem Zusammenhang der Stelle hervor. Zunächst steht auf Grund des von W. Meyer im Carm. Ap. entdeckten »Paargesetzes« (Abh. d. Münch. Akad. Phil.-hist. Kl. XVII 2, 288 ff.) die innere Zusammengehörigkeit der Verse 809 und 810 fest. Der Genannte wies nach, daß Kommodian »die Zeilen so gruppiert, daß immer zwei zusammengehören, und daß nach jedem zweiten, wie vierten Vers völliger Sinnesschluß eintritt, welcher stets durch einen Punkt bezeichnet werden kann«. Die Folgerung, welche er hieraus zog, daß durch diese Regel »allein schon manche Umstellungen

verstanden und in denselben ein nicht unwichtiges Moment zur Ermittlung der Abfassungs- bezw. Vollendungszeit des Carmen erblickt.

Indem wir dieser Spur gleichfalls zu folgen suchen, finden wir das zeitliche Gebiet, innerhalb dessen wir nach dem Ereignis Umschau zu halten haben, von vornherein durch sehr enge Grenzen umschrieben. Unter n. II werden wir darlegen, daß die Schlußpartie des Carmen (V. 805 ff.), zu der auch die obige Andeutung gehört, nach den beiden Büchern der Instructiones verfaßt worden ist: da nun die erkennbaren Zeitandeutungen der letzteren, worüber im nächsten Paragraph zu handeln sein wird, bis etwa zum Jahre 464 reichen, so folgt, daß in diesem der terminus a quo unserer Untersuchung vorliegt. Ihr terminus ad quem aber ist durch die Abfassungszeit der Schrift De viris illustribus des Gennadius bestimmt, in deren 15. Kapitel über die literarische Tätigkeit Kommodians berichtet wird. Nach der überzeugenden Darlegung Diekamps (in der Röm. Quartalschrift XII (1889), 411 ff.) sind aber die 82 ersten Kapitel derselben zwischen den Jahren 467—469 entstanden: folglich verbleibt ein Zeitraum von nur etwa 5 Jahren, in welchem wir jenen gotischen Einfall über die Donau zu

---

widerlegt werden, die früher versucht worden sind«, ist auch im vorliegenden Falle von Bedeutung, indem Bunsen, Lipsius, Hilgenfeld und Dombart (vgl. dessen Ausgabe S. 168) V. 810 unter gleichzeitiger Veränderung des überlieferten quae in qui mit V. 811 verbinden wollten. Dadurch würde die Partizipialkonstruktion »Gothis inrumpentibus amnem« aus der Verbindung mit dem präsentischen Hauptsatz »Ecce iam pulsat« losgetrennt und in einen futuristischen Zusammenhang gebracht werden, in welchem sie für die Ermittlung der Abfassungszeit des Carmen belanglos wäre; sie könnte dann nur kondizional oder temporal aufgefaßt und übersetzt werden, »wenn (oder wann) die Goten über den Strom setzen«. Steht aber nach dem Gesagten ihre syntaktische Zugehörigkeit zu den präsentischen Hauptverben pulsat und cingitur und damit ihre eigene präsentische Bedeutung fest, so erlaubt der logische Zusammenhang nur, sie in kausalem Sinne (indem, da, weil) zu nehmen und in ihr die Begründung für die im Hauptsatz aufgestellte Behauptung zu sehen, daß die Endverfolgung schon an die Türe poche. — Was den Dichter bewegen konnte, von dem Goteneinfall auf das Anbrechen der Endzeit zu schließen, wird sogleich näher dargelegt werden.

suchen und — könnte man sagen, wenn die früheren Ausführungen richtig sind — zu finden hätten.

Ein Blick in die Getica des Jordanes (c. 50 ff.) zeigt nun aber die Goten um die angegebene Zeit überhaupt nicht auf dem nördlichen, sondern auf dem südlichen Ufer der Donau angesiedelt. Als Vasallen Attilas, der „Gottesgeißel", hatten sie sich mit diesem nach der katalaunischen Niederlage (451) über die Donau zurückgezogen. Nach Attilas Tode (453) erhoben sich die Gepiden gegen die Hunnen und drängten dieselben in die Stammsitze der Goten zurück, ein Umstand, der die letzteren zur Auswanderung in das römische Pannonien südlich der Donau veranlaßte. Dasselbe wurde ihnen auf ihr Ansuchen von Kaiser Valentinian III. unter der Bedingung der Grenzverteidigung und mit der Zusicherung bestimmter Jahrgelder überlassen. Lässige Auszahlung der Gelder hatte im Jahre 461 einen Raubzug der Goten von Pannonien auf Illyrikum zur Folge, der aber unter Wiederherstellung des Vertragsverhältnisses rasch endigte. Als Unterpfand des Friedens sandten sie den jungen Theoderich nach Byzanz, und nun fand bis zu dessen Rückkehr (471) überhaupt kein gotischer Angriff auf römisches Gebiet mehr statt; ihre Waffen kehrten sich lediglich gegen die hunnischen und germanischen Völker der Nachbarschaft.

Versagt somit die gotische Geschichte den gesuchten Aufschluß, so bietet aber die hunnische Ersatz, indem in eben jene Jahre eine große Invasion hunnischer Scharen über die Donau in römisches Gebiet fällt, zu deren Abwehr die Römer einen ihrer letzten schweren Kämpfe um die Erhaltung der nördlichen Reichsgrenze bestanden. Bevor wir näher auf dieselbe eingehen, ist indes die Frage zu erledigen, ob es überhaupt angehe, einen hunnischen anstatt eines gotischen Vorstoßes als das vom Dichter bezeichnete Ereignis inbetracht zu ziehen. Die bejahende Antwort wird durch den Umstand erwiesen, daß Kommodian auf jenen gotischen Einfall als das Anzeichen des herankommenden Weltendes hinweist: er gibt damit kund, daß er den Ausdruck Gothi nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne verstanden hat, indem er einer zeitgenössischen Ansicht

folgte, welche den Einbruch der nordwärts der Donau wohnenden und unterschiedslos Gothi, Getae oder Scythae genannten Stämme als das Vorzeichen der Endzeit erwartete. Hierüber zunächst einige Worte.

Zu Ausgang des vierten und über die Hälfte des fünften Jahrhunderts war die Meinung verbreitet, daß die Gothi (oder Getae[1]) das vom Propheten Ezechiel (c. 38. 39.) verkündete nordische Volk Gog seien, dessen verheerender Ansturm dem Anbruch der Endzeit voraufgehen solle. Über die ursprünglich jüdische Herkunft dieser Meinung belehrt u. a. Jordanes, der nach Schilderung der gotischen Einwanderung in das Scythenland (als dessen Grenzen er Donau und Nordmeer, Weichsel und Kaspisches Meer nennt) die Bemerkung beifügt, daß Josephus (Ant. 1, 6, 1) den Stammbaum der Goten oder Scythen auf Magog, den Sohn Japhets zurückführe: „haec vero, quae diximus de gente Gothorum principia, cur omiserit (Joseppus) ignoramus: sed tantum Magog eorum stirpem commemorans Scythas eos et natione et vocabulo asserit appellatos“ (Getica c. 4). Des anscheinend hieraus entstandenen Volksglaubens bezüglich der Identität der scythisch-gotischen Stämme mit Gog erwähnt sodann der hl. Hieronymus im XI. Buch des Kommentars zu Ezechiel c. 38 (Migne 25, 356): „Judaei et nostri Judaizantes putant Gog gentes esse Scythicas, immanes et innumerabiles, quae trans Caucasum montem et Maeotidem paludem et prope Caspium mare ad Indiam usque tendantur; et has post mille annorum regnum esse diabolo commovendas, quae veniant in terram Israel, ut pugnent contra sanctos“ etc. Er fügt hinzu, daß man sich in christlichen Kreisen zur Begründung solcher „iudaicae et aniles fabulae“

[1]) Daß »die Goten auch Geten genannt werden«, bemerkt schon Aelius Spartianus in der Geschichte Caracallas (c. X a. E.); im fünften Jahrh. spricht Orosius (Hist. I, 16, 2) von den Getae mit der Beifügung »qui et nunc Gothi«; Hieronymus erklärt (Quaest. in Gen. X, 2) zur Widerlegung der Ansicht des hl. Ambrosius, daß die Goten das Volk Gog seien: »certe Gothos omnes retro eruditi magis Getas quam Gog et Magog appellare consueverunt«. Als Synonyma werden Gothi und Getae von Sidonius Apollinaris (s. den Index seiner Werke in den Auct. Antiq. VIII, 442) und von Jordanes (Getica c. V) behandelt.

auch auf die Apok. (X, 7 ff.) berufe, in welcher die Ankunft der Völker Gog und Magog zu Beginn der Endzeit verkündet werde. Der ersten konkreten Anwendung dieser Meinung inbezug auf einen gotischen Einfall begegnen wir beim hl. Ambrosius. Anläßlich des Einbruches der Goten in Mösien i. J. 378 schrieb derselbe an Kaiser Gratian (De fide II, 16): „Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore prophetavit; sic enim habes (folgt Ezech. 38, 14 f.); Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse, de quo promittitur nobis futura victoria dicente Domino . . . Eritque in die illa dabo Gog, hoc est Gothis, locum nominatum“ etc. Bischof Proklus von Konstantinopel aber wandte nach Sokrates H. E. VII 43 eine ganz ähnliche Auslegung der Prophetie unter allgemeinem Beifall auf einen von Theodosius II. über die Hunnen erfochtenen Sieg an, woraus sich ergibt, daß man bei jener Betrachtungsweise nicht an einen bestimmten gotischen Stamm, sondern allgemein an die im Norden der Donau wohnenden Völker dachte, die unter dem Namen Gothi, Getae oder Scythae zusammenbegriffen wurden. In diesem unbestimmteren Sinne tut auch der hl. Augustin der genannten Meinung (Civ. Dei XX, 11) Erwähnung: „Gog et Magog non sunt sic accipiendae, tamquam sint aliqui in parte terrarum barbari constituti, sive quos quidam putant Getas et Massagetas propter litteras horum nominum primas, sive aliquos alios alienigenas et a Romano iure seiunctos.“ Der um 450 lebende Verfasser des Liber de promissionibus et praedictionibus Dei nennt insbesondere (pars IV. c. 13; Migne 51, 848) als Gog und Magog „ut quidam dixerunt, Gothos et Mauros, Getas et Massagetas“, womit er einem ungewissen Empfinden Ausdruck gibt, ob nicht neben den nordischen Völkern der bereits nach Süden vorgedrungene vandalische Stamm samt seinen Verbündeten dabei zu berücksichtigen sei. Eucherius von Lyon schreibt, (Migne 50, 817 A): „Magog Scythae. Quidam Gog et Magog Gothos putant.“ [1])

[1]) Über den Glauben des Eucherius an die Nähe des Weltendes s. Migne 50, 722 C. D.

Da nun Kommodian auf das Vorbrechen der Goten über die Donau als das gewisse Anzeichen des nahenden Endes verweist, so liegt auf der Hand, daß auch er dem Glauben der Zeit an die Identität der Goten mit dem Volke Gog gehuldigt hat. Dieser Umstand gibt sich auch direkt in der Dichtung durch die Übertragung zweier Züge aus der Apokalypse auf den gotischen Einfall kund: als Führer desselben wird nämlich in V. 811 der Apok. IX, 11 genannte König Apollyon erwähnt, und die Dauer des Einfalles in V. 822 nach Apok. IX, 10 als eine fünfmonatige angegeben. Zeigt sich aber der Dichter von jener zeitgenössischen Ansicht betreffs der Identität der scythisch-gotischen Völker mit den Völkern Gog und Magog beherrscht, so ergibt sich, daß er den Ausdruck Gothi (Getae) nicht im engeren, sondern in dem weiteren Sinne verstanden hat, in welchem er allgemein die nördlich der Donau wohnenden Völker bezeichnete. Einen Beleg für diesen Schluß dürfen wir auch in dem Umstande erblicken, daß er ausdrücklich von den über den Strom vorbrechenden Gothi spricht. Es scheint daher in keiner Weise einem Bedenken zu unterliegen, den von ihm genannten „gotischen" Vorstoß auf einen hunnischen Einfall zu beziehen, falls ein solcher im übrigen den in der Dichtung erwähnten oder aus ihr sich ergebenden Momenten entspricht. Daß letzteres inbezug auf den hunnischen Einfall des Jahres 466 der Fall ist, werden wir nunmehr zu zeigen suchen.

Die einzige, aber zeitgenössische Quelle, welche über denselben berichtet, ist der am 1. Januar 468 vorgetragene Panegyrikus des Sidonius Apollinaris auf Kaiser Anthemius. Unter den Kriegstaten des letzteren wird vorerst die Niederwerfung des Aufstandes gefeiert, den die in Pannonien angesiedelten Goten wegen säumiger Auszahlung ihrer Jahrgelder 461 oder 462 unternahmen, indem sie plündernd in Illyrikum einfielen (V. 223—235). Doch dieses Ereignis, dessen auch Jordanes in den Getica c. 52 gedenkt, erklärt der Dichter nur nebenher berühren zu wollen, um zur Beschreibung des von Anthemius gegen die Hunnen geführten Krieges als eines würdigeren Gegenstandes überzugehen:

235 Sed omittimus istos
Ut populatores: belli magis acta revolvo,
Quod bellum non parva manus nec carcere fracto
Ad gladiaturam tu, Spartace vincte, parasti,
Sed Scythicae vaga turba plagae, feritatis abundans,
240 Dira, rapax, vehemens, ipsis quoque gentibus illic
Barbara barbaricis, cuius dux Hormidac atque
Civis erat.

Nach einer kurzen Schilderung der äußeren Erscheinung der Hunnen, ihrer Lebens- und Kampfesweise (V. 243—269) berichtet Sidonius über den Krieg selbst:

Gens ista repente
270 Erumpens solidumque rotis transvecta per Histrum
Venerat et sectas inciderat orbita lymphas.
Hanc tu directus per Dacica rura vagantem
Contra is, aggrederis, superas, includis; et ut te
Metato spatio castrorum Serdica vidit,
275 Obsidione premis. Quae te sic tempore multo
In vallo positum stupuit, quod miles in agros
Nec licitis, nec furtivis excursibus ibat.
Cui deesset cum saepe Ceres semperque Lyaeus,
Disciplina tamen non defuit; inde propinquo
280 Hoste magis timuere ducem. Sic denique factum est,
Ut socius tum forte tuus, mox proditor, illis
Frustra terga daret commissae tempore pugnae.
Qui iam cum fugeret flexo pede cornua nudans,
Tu stabas acie solus, te sparsa fugaci
285 Expetiit ductore manus, te Marte pedestri
Sudantem repetebat eques, tua signa secutus
Non se desertum sensit certamine miles.

Der Sieg in dieser Entscheidungsschlacht verbleibt den Römern. Daß derselbe aber kein vollständiger war, geht daraus hervor, daß mit dem Feinde über die Friedensbedingungen unterhandelt und letzterem die Vollziehung der Todesstrafe an dem übergelaufenen römischen Unterfeldherrn vertragsmäßig überlassen wird.

Fassen wir die Momente zusammen, welche diesen hunnischen Einfall in näheren Vergleich mit dem von

Kommodian angezeigten Ereignis zu bringen gestatten, so ergeben sich folgende Punkte:

1. Der Einbruch über die Donau. Seit Attilas Zeit hatte ein solcher in feindlicher Absicht auf römisches Gebiet nicht mehr stattgefunden; in der Folgezeit aber, d. i. nach 473 (s. Jordanes, Getica c. 56) nahmen die großen römerfeindlichen Bewegungen im Süden der Donau ihren Ausgang. Der genannte Einfall der Hunnen ist nach Ausweis unserer Quellen der einzige Vorstoß über die Donau, der zwischen 452 und 473 auf römisches Gebiet erfolgte.

2. Die Bedeutung und Dauer der Invasion. Der Umstand, daß uns nur ein Schriftsteller über dieselbe Kunde gibt, kann bei der Spärlichkeit der Nachrichten über die politische Geschichte jener Zeit nicht im Sinne einer geringen Bedeutung derselben ausgelegt werden. Der zeitgenössische Bericht des Sidonius selbst, auf den unsere Schätzung des Einfalles angewiesen ist, spricht vielmehr für die Bedeutsamkeit desselben: er nennt ihn im Gegensatz zu der gotischen Erhebung in Pannonien einen ernsthaften Krieg mit einem an Zahl bedeutenden Gegner, an dessen Ebenbürtigkeit mit dem gegen ihn gesandten römischen Heere auch der Verlauf des Kampfes selbst keinen Zweifel läßt. Vom Tanais bis nach Serdica in Thrazien hatten die Hunnen unbehindert ihren Marsch fortsetzen können. Wie der Erfolg des ihnen hier gebotenen Widerstandes aber ungewiß scheinen mochte, zeigt die lange Belagerung oder vielmehr die vorsichtige und strenge Zurückhaltung des Anthemius im eigenen Lager (V. 275—280), der Übergang seines Unterfeldherrn zum Feinde, endlich der unentschiedene Ausgang des Haupttreffens, nach welchem der Friede durch Vereinbarung zustande kommt. Daß sich über diesen hunnischen Einfall und seine Gefahr auch in den Westen beunruhigende Nachrichten verbreiteten, kann demnach als wahrscheinlich betrachtet werden.

3. Die Zeit des Einfalles. von Wietersheim-Dahn, Geschichte der Völkerwanderung II, 292 (Note), setzt denselben mit Berufung auf Am. Thierry in das Jahr 466. Zu demselben Ergebnis hat uns eine aus

Kommodian entnommene Beobachtung geführt. Der Dichter gedenkt nämlich in seiner Prophetie über die bevorstehende Einnahme Roms nur des Senats als Vertreters der politischen Macht, der, ähnlich wie einst unter Brennus und später unter Alarich, die verdemütigenden Forderungen der Sieger entgegennehmen wird (V. 820). Daß es nach Kommodians Anschauung zur Zeit der als bevorstehend angekündigten Eroberung Roms in der Tat keinen Kaiser des Abendlandes gibt, geht weiterhin aus V. 822 ff. hervor, wonach die Feinde fünf Monate in Rom verbleiben und sodann von dem aus der Unterwelt zur Befreiung der Stadt und des Senats wiederkehrenden Kaiser Nero verjagt werden.[1] Geschichtlich trifft nun eine solch kaiserlose Zeit für den Okzident um das Jahr 466 zu: seit dem Tode des Kaisers Libius Severus, d. i. seit August 465 bis April 467 war der weströmische Thron unbesetzt, die Gewalt lag während dieser Zeit in Rom in den Händen des Senats und des Patriziers Ricimer; dann ward Anthemius, der im Auftrage des oströmischen Kaisers Leo die eben erwähnten Kriege geführt hatte, von letzterem zum abendländischen Kaiser bestimmt. Dieses Zusammentreffen des vom Dichter bezeichneten und in der Geschichte verzeichneten Interregnums erhöht nicht wenig das Gewicht der Gründe, welche für die Identität des genannten Hunneneinfalls mit dem im Carmen Apol. erwähnten „gotischen" Vorstoße sprechen.

---

[1]) In der Römischen Quartalschrift 1905 S. 71 hat J. M. Heer zur Erklärung der von Kommodian ausgesprochenen Erwartung, daß die Feinde nach fünf Monaten vertrieben würden, außer auf Apok. 9, 5 und 10 auf ein bei Prokopius de bellis V 24 verstümmelt aufbewahrtes Sibyllinisches Orakel aufmerksam gemacht. Prokop berichtet, daß einige Patrizier in der Not der Belagerung Roms durch Wittigis (März 537) die Sibyllinischen Prophezeiungen befragt und auf Grund derselben versichert hätten, daß die Gefahr der Stadt nur bis zum Monat Juli dauern werde: *χρῆναι γὰρ τότε βασιλέα Ῥωμαίοις καταστῆναί τινα; ἐξ οὗ δὴ Γετικὸν οὐδὲν Ῥώμη τὸ λοιπὸν δείσειε. Γετικὸν γάρ φασιν ἔθνος τοὺς Γότθους εἶναι· εἶχε δὲ τὸ λόγιον ὧδε.* Quintili mense — (14. litt.) — rege nihil Geticum iam — (5. litt.) *πέμπτον δὲ μῆνα τὸν Ἰούλιον ἰσχυρίζοντο εἶναι* . . . Mit Kommodian stimmt diese Prophezeiung darin überein, daß sie die Befreiung Roms von einer gotischen Bedrängnis mit dem Erscheinen eines neuen römischen Kaisers in Verbindung bringt.

Halten wir Rückschau, so zeigen sich uns folgende, für die Identifizierung der beiden Invasionen wohl ausreichende Anhaltspunkte:

a) Nach den Zeitbestimmungen, die wir bisher über die Dichtungen Kommodians feststellen konnten, muß der im Carmen angezeigte „gotische" Einfall zwischen den Jahren 464 und 469 liegen. Nach der Beschreibung, die der Dichter von ihm macht, erfolgte der Einfall über die Donau, betraf römisches Gebiet und schloß eine bedeutende Gefahr in sich. Zur Zeit des Einfalles endlich war das Westreich, wie sich aus der Darstellung entnehmen läßt, ohne Kaiser. b) Nach Ausweis der Geschichte ist aber der einzige feindliche Vorstoß, welcher zwischen 452 und 473 über die Donau in römisches Gebiet stattgefunden hat, derjenige, den die Hunnen[1]) im Jahre 466 mit großer Streitmacht vom Don aus bis nach Thrazien unternahmen, wo ihr Vormarsch durch einen längeren und mühseligen Krieg zum Stillstand gebracht wurde. Das Jahr 466 ist aber auch gerade eine Zeit, während welcher der weströmische Thron unbesetzt war.

Reichen diese übereinstimmenden Momente an sich zur Überzeugung wohl aus, daß der von Kommodian verkündete

---

[1]) Wie in der oben (S. 55) bereits angeführten Predigt des B. Proklus von Konstantinopel die Hunnen als das vom Propheten Ezechiel gemeinte Volk bezeichnet werden, dessen Ansturm das nahende Weltende ankünde, so weist auch der hl. Ephräm im Sermo II de Antichristo (ed. Lamy, Mecheln 1889, t. III.) auf ihr und ihrer Verbündeten Kommen als das prophetische Zeichen des bereits in nächster Zukunft zu erwartenden Endes hin (S. 190): »Quia igitur, dilectissimi, novissimum advenit tempus, ecce videmus signa, quae Christus descripsit nobis . . . accingent se regiones contra imperium Romanum . . . (S. 194): Tunc divina iustitia advocat reges exercitusque fortissimos, qui sunt ultra illas portas [Caucasias], quas fecit Alexander . . . Agog et Magog . . . Hunni et Pharzaei . . . quos comitantur Medi et Persae et Armeni [vgl. Carm. Apol. 907] . . . (S. 200): Hunni — dieselben zerstörten i. J. 395 Edessa — veluti vento et procellis vecti in ictu oculi subvertunt urbes . . . Ubi in regione rumor spargitur egressos advenire Hunnos, undique e toto orbe surgere videntur, quia incantatores sunt; inter coelum et terram currus eorum veluti venti volant, gladii eorum hastaeque ut fulgura terribilia coruscant . . . Hic est populus ille multus, de quo dixit Ezechiel (XXXIX 2): »Et commovebuntur . . .«

„gotische“ Einfall kaum ein anderer als der genannte hunnische gewesen sein kann, so ergibt sich die Erklärung des Namens Gothi, dessen sich der Dichter bedient, aus der Absicht, welche er verfolgt. Da nämlich, wie oben dargelegt, die Gothi im weiteren Sinne oder Scythae, mit anderen Worten, die nordwärts der Donau wohnenden Stämme als identisch mit dem prophetisch verkündeten Volke Gog galten, dessen Einfall das Nahen der Endzeit anzeige, so bediente er sich, wie uns nicht zweifelhaft scheint, in der prophetisch gehaltenen Schlußpartie des Carmen (V. 805 ff.) des Wortes „Gothi“ absichtlich, um anzudeuten, daß der eben stattfindende Einbruch scythischer Scharen die Erfüllung des erwarteten Vorzeichens und die Einleitung der nunmehr nahenden Endzeit sei. Auch die Erwähnung des die „Goten“ führenden, apokalyptischen Königs Apollyon (Apok. 9, 11) in V. 811 dient ja nur diesem Hinweis.

Darf die zeitliche Bestimmung des von Kommodian erwähnten Einfalles auf das Jahr 466 als gesichert betrachtet werden, so folgt, daß das Carmen Apol., dessen Schlußteil auf jenen Einfall als ein gegenwärtiges Ereignis hinweist, im gleichen Jahre 466 zum Abschluß gelangt sein muß.

II. Zur engeren Begrenzung der Zeit, innerhalb welcher nach dem gotischen Einfall zu forschen sei, haben wir uns eingangs dieses Paragraphen auf die These gestützt, daß das Carmen Apol., bezw. sein Schlußteil nach den beiden Büchern der Instructiones verfaßt wurde. Da dieser Satz unter den Kommodianforschern umstritten ist (s. S. 11 u. 19), so schulden wir für jene Aufstellung noch den Beweis, den wir nunmehr zu geben suchen, indem wir zeigen, daß bei der öfteren und verschiedenartigen Behandlung der eschatologischen Fragen im Carmen und in den Instructiones hinreichend deutliche Spuren des zeitlichen prius und posterius der einzelnen Stücke zurückgeblieben sind, um darzutun, daß der Carmenschluß der zuletzt verfaßte Teil der Dichtungen Kommodians ist.

Einer Schilderung der den Weltabschluß bildenden Vorgänge begegnen wir bei unserem Dichter im ganzen dreimal, nämlich zunächst im Schlußgedicht des zweiten Buches der

Instruktionen (II 39), sodann in den fünf Gedichten, welche nach der von Dombart getroffenen Anordnung[1]) das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches der Instruktionen bilden, endlich in der Schlußpartie des Carm. Apolog. (V. 805 ff.).

Daß die an zweiter Stelle genannten fünf Gedichte jünger sind als das Schlußgedicht des zweiten Buches der Instruktionen, geht aus folgendem hervor. In Instr. I 25, 19 gibt der Dichter seine Absicht kund, die Endvorgänge in isto libello, d. h. in den Instruktionen mit kurzen Worten zu schildern: Eventura canam paucis in isto libello; in Instr. II 39 liegt eine solch kurze, in 20 Verse zusammengedrängte Schilderung vor, zu deren Schluß der Verzicht auf eine eingehendere Darstellung ausdrücklich mit den Worten erklärt wird: Omnia non possum comprehendere parvo libello. Da der Dichter an beiden Stellen nur von einem libellus redet, und da die Art der Ausführung des Versprechens in II 39 der Ankündigung in I 25, 19 entspricht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Kommodian die Instructiones ursprünglich in ein Buch zusammenfassen wollte und sich mit der kurzen, in II 39 vorliegenden Schilderung der Erdereignisse zu begnügen gedachte. Für diese ursprüngliche Einheit beider Bücher spricht auch der Umstand, daß sich unter Ausschaltung der jetzt zwischen Buch I und II eingereihten fünf eschatologischen Gedichte ein trefflicher Gedankenzusammenhang ergibt: I 40 schließt nämlich mit der Aufforderung an die Juden, an den gekreuzigten Christus zu glauben, II 5 beginnt mit dem Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Katechumenen bereits angenommen

[1]) »Über die Einteilung der Instruktionen« handelte Dombart in den »Kommodian-Studien« (Sitzgsber. d. phil.-hist. Kl. d. kais. Ak. d. Wiss. Bd. 107 (1884) S. 740 ff.). Nach seinen Untersuchungen »lag eine Einteilung in zwei Bücher offenbar schon im Andecavensis (der von Sirmond benutzten ältesten Handschrift) vor«; die Zuweisung von 41 Akrostichen an das erste, von 39 an das zweite Buch aber entspreche am meisten der hs. Überlieferung. Dombart selbst möchte nach dem inneren Zusammenhang das 41. Akrostichon lieber als Nr. 1 zu dem zweiten Buch gezogen sehen.

haben, worauf dann die weiteren Belehrungen an die Christgläubigen folgen.

Im Widerspruch mit den Äußerungen in I 25 und II 39 findet sich nun aber in den Instruktionen in den fünf auf das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches verteilten Gedichten eine weit ausgeführte Schilderung der Endereignisse (in 120 Versen), die in ihrer Anlage wieder ganz mit der in Instr. II 39 gegebenen kurzen Skizze übereinstimmt. Zur Lösung des Widerspruches, der in diesem tatsächlichen Vorhandensein einer längeren Schilderung in den Instruktionen trotz gegenteiliger Versicherung in Instr. II 39 liegt, bleibt nur die Annahme übrig, daß der Dichter nach Vollendung der Instruktionen noch einmal auf die zuerst nur dürftig und skizzenhaft behandelte eschatologische Partie zurückgekommen ist und die Neubearbeitung derselben in fünf eigenen Gedichten seinem Werke als Nachtrag eingefügt hat. Daraus wird auch die auffällige Stellung der fünf Gedichte erklärlich, die in die Grenzlinie zwischen diejenigen Instruktionen, welche sich an Heiden und Juden, und die, welche sich an Christen wenden, eingeschoben sind: denn daß diese Stellung durch den Stoff selbst nicht bedingt ist, liegt auf der Hand. Weil aber der jenen Gedichten eigentlich zukommende Platz bereits durch das eschatologische Compendium in Instr. II 39 besetzt war, so mußte eben anderweitig ein Unterkommen für sie gesucht werden, das zur Not durch eine Raumerweiterung zwischen den heidnisch-jüdischen und den christlichen Ermahnungsreden geschaffen werden konnte. Dieses Vorgehen hatte aber gegen den ursprünglichen Plan des Dichters das Auseinanderfallen des einen libellus, von dem er in Instr. I 25, 19 und II 39, 25 spricht, in zwei Bücher zur Folge. Ob die Teilung schon von Kommodian selbst formell durchgeführt worden ist, oder ob dieselbe — was wegen der unlogischen und unsymmetrischen Verteilung der fünf Gedichte auf die zwei Bücher wohl wahrscheinlicher ist — erst in der handschriftlichen Überlieferung stattgefunden hat, mag dahingestellt bleiben.

Wie sich die fünf eschatologischen Gedichte nun einerseits als die jüngste Partie der Instruktionen erweisen, so

läßt anderseits ein Vergleich zwischen ihnen und dem eschatalogischen Schlußteil des Carmen (V. 805 ff.) den letzteren als eine Überarbeitung jener erkennen.

Bevor wir dies im einzelnen dartun, scheint es zweckmäßig zu zeigen, daß auch der jetzige Abschluß des Carmen, welcher die ausführlichste Beschreibung der Endereignisse enthält, eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglich nur bis V. 804 reichenden Carmenschlusses ist und folglich zum Corpus des Carmen in einem ganz gleichen Verhältnisse steht, wie die fünf eschatologischen Gedichte zum Corpus der Instructiones. Daraus ergibt sich aber, daß der Schlußteil des Carmen als die überhaupt zuletzt verfaßte Partie der Dichtungen Kommodians auf Grund der in ihm enthaltenen Zeitandeutung (des gotischen Einfalls) einen sicheren Schluß auf die Vollendungszeit der Gesamtwerke gestattet.

Der Beweis für die nachträgliche Erweiterung des ursprünglich nur bis V. 804 reichenden Carmenschlusses liegt vor allem in der Verschiedenheit der Zeitbestimmungen, welche der Dichter in V. 791 f. und in V. 808 f. hinsichtlich des zu erwartenden Weltendes gibt. Während er an ersterem Orte der Hoffnung Ausdruck leiht, daß der Anbruch des tausendjährigen Reiches ihn und seine Zeitgenossen dem irdischen Dasein bereits entrückt vorfinden und alsdann zu neuem Leben erwecken werde, kündet er an letzterem die Wahrzeichen des anbrechenden Weltendes als bereits in die Erscheinung tretend an.

Wie sehr der Glaube an die Nähe des Weltendes im 3., 4. und 5. Jahrhundert und darüber hinaus in manchen Kreisen herrschte, ist bekannt: der hl. Cyprian hat dieser Überzeugung oft Ausdruck gegeben[1]), wir finden sie weiterhin, wie uns die Dialoge des Sulpicius Severus (II 14)[2]) zeigen, in den Vorträgen Martins von Tours und in einer fast gleichen Form in den Consultationes Zacchaei Christiani (III 8).[3]) Um in die betreffenden Vorstellungen

[1]) De unitate eccl. c. 16; de mortal. c. 25; ad Fortunat. c. 1, etc.
[2]) Migne P. L. 20, 212 A.
[3]) Migne P. L. 20, 1161 D.

Kommodians näher einzudringen, werden wir uns insbesondere einer von Laktanz in den Institutiones div. VII 25 geäußerten Ansicht zu erinnern haben, deren Kenntnis seitens des Dichters nicht zu bezweifeln ist, da er sich, wie später darzulegen, in seiner Schilderung des Weltendes gerade hier an Laktanz anlehnt. Der Genannte berechnete im Jahre 320 die vermutliche Dauer der Welt bis zur Erfüllung des als Endzeit angenommen sechsten Jahrtausends noch auf etwa 200 Jahre und erwartete demnach das Weltende (wie auch Hippolyt von Rom[1]) um das Jahr 500 nach Christus. In ähnlicher Auffassung hielt Hilarianus von Aquitanien[2]) im Jahre 397 dafür, daß der Weltuntergang nach 101 Jahren erfolgen werde. Nehmen wir nun an, daß Kommodian noch zur Zeit der Niederschrift von V. 791 f., d. i. etwa um das Jahr 465, an ein Nahen der Endzeit um 500 glaubte, so ist es verständlich, wenn er seiner Verkündigung der Totenerstehung nach Vollendung der 6000 Jahre die Bemerkung beifügt, daß er und seine Zeitgenossen hoffen dürften, dann der Welt bereits entrückt zu sein: es verblieb ja nach ungefährer Schätzung noch ein bis zwei Menschenalter bis zum Einbruch der Katastrophe. Ganz anders lautet aber seine Zukunftsprognose in den Versen 805 ff., in denen er abermals ausdrücklich auf die Zeitfrage des zu erwartenden Weltendes eingeht. Hier kündet er den Eintritt des ersten Wahrzeichens des Weltunterganges, d. i. den Beginn der Verfolgung durch den Antichrist, als unmittelbar bevorstehend an: der Einbruch der „Goten" über die Donau läßt ihn an ein unverweiltes Nahen ihrer Schrecken glauben. Aus der Gegensätzlichkeit dieser Äußerungen in V. 791 ff. und V. 805 ff. aber ergibt sich der Schluß, daß der letztere Abschnitt nicht ursprünglich das Carmen geendet hat, sondern erst nachträglich beigefügt ist.

Diese Folgerung wird durch folgende Gründe bestätigt:

1. Gemäß den Angaben, welche Kommodian in der Einleitung über den Inhalt des Carmen macht, scheint der

[1]) Commentar. in Danielem c. 24; s. Hippolyts Werke herausg. von Bonwetsch u. Achelis Bd. 1 S. 245 f.

[2]) Migne P. L. 13, 1105 A.

dem jetzigen Schlußteil vorangehende Abschnitt (V. 771 bis 804) nicht nur sehr geeignet, sondern direkt bestimmt den Abschluß der Dichtung zu bilden. Der Dichter bezweckte nämlich (vgl. V. 14. 58 ff. 83 ff.), den Heiden eine Ermahnung zum Glauben an Christus und zur Hoffnung auf ein glückseliges jenseitiges Leben zu geben. Diesem Inhalt des Carmen entspricht aber logisch als Abschluß die zusammenfassende Begründung und Aufforderung zur Annahme des Glaubens in V. 771—790 und die Eröffnung eines Blickes in das auf den Glauben folgende glückliche Jenseits in V. 791—804. Die beiden letzten Verse zeigen außerdem den doxologieartig gestalteten Schluß:

Quisque tribus credit et sentit unum [Deum] adesse,
Hic erit perpetuus in aeterna saecla renatus.

Hätte der Dichter hier geendet, so müßte man sowohl des behandelten Stoffes, als der Schlußformel wegen den Eindruck gewinnen, daß das Werk zu seinem regelrechten und vorbedachten Abschluß gebracht sei.

2. Daß der nun folgende Teil (V. 805 ff.) in der Tat in keiner planmäßigen Einheit mehr mit dem vorangehenden steht, geht neben der hier anders gearteten Verkündigung des Weltendes aus dem Umstande hervor, daß die vorweggenommene Beschreibung der Auferstehung und des neuen Lebens in V. 791—804 eine bedeutende Störung des Zusammenhanges in die mit V. 805 neu aufgenommene Schilderung der Endereignisse gebracht hat. Nachdem dieselben in V. 998 bis zur Darstellung des ersten Weltbrandes einschießlich fortgeführt waren, hätte, wie ein Vergleich mit der eschatologischen Beschreibung in den Instr. II 2 u. 3, bezw. II 39, 10—15 zeigt, zuvörderst eine Schilderung des verklärten (tausendjährigen) Gottesreiches und darauf erst die Erwähnung des zweiten Weltbrandes folgen müssen. Statt dessen springt die Darstellung nach V. 998 in ganz unvermittelter und zusammenhangloser Weise sogleich zur Beschreibung des zweiten Weltbrandes über: die hier fehlende Partie ist aber der Abschnitt V. 793—804, welcher die Schilderung der erneuerten Gotteswelt enthält. Daß derselbe

nicht durch eine äußere Verschiebung von seiner ordnungsgemäßen Stelle weggerückt und in falschen Zusammenhang geraten ist, beweist erstens die organische Eingliederung, die er an seinem jetzigen Platze zeigt, zweitens die Unmöglichkeit, den Anfang und Schluß desselben ohne weiteres in die Lücke zwischen V. 998 und 999 einzuordnen. Es folgt also, daß der Dichter sich durch den in V. 793—804 bereits vorliegenden Abschnitt über die Auferstehung und das neue Leben an einer ordnungsgemäßen Darlegung der Endereignisse in dem mit V. 805 beginnenden neuen Abschnitt behindert gefunden hat, und daß dieser letztere mithin nur nachträglich dem ursprünglich mit V. 804 schließenden Carmen angefügt sein kann.

Ist durch das Gesagte die eschatologische Schlußpartie des Carmen als ein späterer Anhang zu der ursprünglich nur katechetisch-apologetisch geplanten Dichtung erwiesen, so läßt sich nun der Beweis für die Benutzung der fünf eschatologischen Gedichte der Instructiones als Vorlage für den Schlußteil des Carmen aus einem sehr auffälligen Versehen führen, das dem Dichter bei Schilderung des zweiten Weltbrandes in V. 1000—1040 des Carmen unterlaufen ist. Ein Vergleich mit den eschatologischen Gedichten der Instructiones zeigt nämlich, daß die genannte Schilderung im Carmen identisch mit der des ersten Weltbrandes in Instr. II 2 ist; die Tatsache aber, daß sie von letzterem Orte erst in das Carmen übertragen und nicht ursprünglich für dasselbe verfaßt wurde, ergibt sich aus dem teilweisen Widerspruch, in dem ihr Inhalt zu der im Carmen eingenommenen Stelle steht.

Zur besseren Einsicht in den Sachverhalt möge zunächst der gemeinsame Grundriß der eschatologischen Beschreibung in den fünf Gedichten der Instructiones und im Carmen kurz dargelegt werden. Es entsprechen sich:

1. Instr. I 41: de Antechristi tempore und Carm. 805—940;
2. „ II 1: de populo absconso sancto und Carm. 941—992;
3. „ II 2: de saeculi istius fine d. i. 1. Weltbrand = Carm. 993—998;

4. Instr. II 3: de resurrectione prima = Carmen (793—804);
5. „ II 4: de die iudicii d. i. 2. Weltbrand = Carmen 1000—1040.

Der erste Weltbrand, der in Instr. II 2 und Carm. V. 993—998 beschrieben wird, soll der Einführung des 1000-jährigen Reiches und der Wiedererweckung jener Gerechten vorangehen, welche zur Anteilnahme an der Herrlichkeit desselben berufen werden. Seine am meisten charakteristische Eigentümlichkeit ist die, daß er außer den noch lebenden Gerechten auch die noch lebenden Gottlosen verschont, welche von Gott zur Verrichtung von Sklavenarbeiten im 1000jährigen Reich bestimmt sind. Nach Vollendung des letzteren folgt der zweite Weltbrand, welcher alle Gottlosen vernichten und zugleich die Einleitung der allgemeinen Totenerstehung und des Weltgerichtes sein soll. Das Versehen des Dichters bei Bearbeitung des Carmen besteht nun darin, daß er in der Schilderung dieses zweiten Weltbrandes nochmals von einer teilweisen Erhaltung der Gottlosen spricht (V. 1019 f.), die erst beim Weltabschluß ihren Untergang finden sollen, während seine Beschreibung doch schon der Schilderung eben dieses Weltabschlusses gilt. Der Anlaß des Versehens ist unschwer zu erkennen: es war eine unachtsame Benutzung der in Instr. II 2 vorliegenden, aber auf den ersten Weltbrand sich beziehenden Züge, die Kommodian im Carmen zur Schilderung des zweiten Weltbrandes verwertete; es entging ihm dabei, daß die Änderung des Objektes auch eine entsprechende Abänderung der Darstellung verlangte.

Zum Belege des Gesagten lassen wir die Parallelen der Schilderung in Instr. II 2 und in V. 1001 ff. des Carmen folgen, die sich dort auf den ersten, hier auf den zweiten Weltbrand beziehen:

Instr. II, 2, 1 ff.	Carmen v. 1001 ff.
Dat tuba caelo signum sublato leone	Ecce canit caelo rauca, sed ubique resultans, Quae pavidat totum orbem in ruina cadentem.

Et fiunt desubito tenebrae cum caeli fragore.	Sol fugit incaute, subito fit noctis imago,
Summittit oculos Dominus, ut terra tremescat,	
Adclamat etiam, ut audiant omnes, in orbem:	Et Deus exclamat: quamdiu me ferre putasti?
Ecce diu tacui sufferens tanto tempore vestra!	Cuius signo dato pestis ruit aethere toto, Cum strepitu tonitrui descendit impetus ignis.
15. Suppetium nullum tunc erit, nec nauticae puppis.	1013. Suppetium nullum tunc erit et clamor inanis, Non navis accipiet hominem, non ulla latebra;
Flamma tamen gentis media partitaque servans, In annis mille ut ferant corpora sanctis.	1019. Pars incredulorum servatur molliter usta, Ut genus ipsorum iterum se in ultimo plangat.
8. Lactanti quid faciet mater, cum ipsa crematur?	1035. Quid misera mater faciet tunc parvolo dulci? Aut si pater natum piet, quid proficiet illi?

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so glauben wir einen doppelten Ertrag derselben feststellen zu können, nämlich erstens, daß sowohl die fünf eschatologischen Gedichte der Instructiones, als die eschatologische Partie des Carmen den betreffenden Dichtungen als spätere Anhänge von Kommodian beigefügt worden sind; zweitens, daß die eschatologische Schilderung des Carmen später als die der Instructiones verfaßt ist. Hinsichtlich der chronologischen Folge der Dichtungen Kommodians ergibt sich aber daraus der durch die gegenwärtige Auseinandersetzung zuvörderst erstrebte Beweis, daß der Endabschnitt des Carmen später als die zwei Bücher — oder, wie wir nach der früheren Darlegung (S. 62 f.) richtiger sagen werden, als das (eine) Buch — der Instructiones entstanden ist, und daß folglich die in ihm liegende

Zeitandeutung, die auf das Jahr 466 hinweist, einen sicheren Schluß auf die Vollendungszeit der uns erhaltenen Werke Kommodians gestattet.

Beilage.

An die vorstehenden Untersuchungen möchte am füglichsten die Erörterung einiger anderen Fragen anzuschließen sein, die sich auf den Endabschnitt des Carmen beziehen.

1. Als *Ursache der auffälligen Kompositionsmängel*, die sich in der Zusammenhanglosigkeit der Darstellung zwischen V. 998 und 999 und in der widersprechenden Beschreibung des zweiten Weltbrandes in V. 1019 f. zeigen, scheint *die eilfertige Hast* bezeichnet werden zu müssen, mit welcher der Dichter unter dem Drucke des Gedankens an das nahe bevorstehende Ende erklärlicherweise die Schilderung der demnächst zu erwartenden Ereignisse unternahm. Mangel an Ruhe spricht nicht nur aus dem Verzicht auf eine durchgreifendere Dispositionsänderung des Carmen, die den Abschnitt über die neue Gotteswelt (V. 793—804) von seiner alten Stelle hätte wegheben und hinter der neueingelegten Beschreibung des ersten Weltbrandes (V. 993—998) hätte einsetzen müssen: er zeigt sich auch in der Übergehung einer anderen Schilderung, die an eben dieser Stelle nach Erwähnung des ersten Weltbrandes und des neuen Gottesstaates für den Zusammenhang des Carmen unbedingt erforderlich gewesen wäre, d. i. der Schilderung jener neuen Kämpfe, welche die Gottlosen nach Ablauf des 1000jährigen Reiches abermals gegen die Heiligen unternehmen werden und die Gott durch Entfachung des zweiten Weltfeuers zuschanden machen wird. Der betreffende Zusammenhang zeigt sich in *Instr.* II 4, 4—5 und II 39, 17—19 gewahrt; im *Carmen* dagegen deutet auf ihn nur der eine, im Kontext noch dazu völlig unverständliche V. 999 hin: „Post persecutionem sanctorum et funera tanta“, der ganz solitär zwischen die Beschreibung des ersten und zweiten Weltbrandes eingeschoben ist. Daß an einen Ausfall von Versen durch Nachlässigkeit eines Abschreibers nicht zu denken ist, beweist der vor V. [illegible]9 zwar ebenfalls fehlende

Abschnitt über die Auferstehung und die neue Gotteswelt, der sich aber (dem ursprünglichen Plane des Dichters gemäß, eine katechetisch-apologetische Dichtung zu schreiben, s. Kap. 3 § 2) in V. 793 ff. vorfindet und daher ohne allen Zweifel an jener Stelle zur Vermeidung einer Wiederholung mit Absicht übergangen worden ist. Absichtlich scheint dann aber auch die an diesen Abschnitt zunächst anzuschließende Erwähnung der neuen Aufstände zu Ende des 1000jährigen Reiches (vgl. Apok. 20, 7 ff.; Laktanz, Div. Inst. VII 26, 1) im Carmen übergangen, oder vielmehr durch den an sich unverständlichen Vers 999 umgangen zu sein, um unverweilt zur Beschreibung des zweiten Weltbrandes und des Weltgerichtes und damit zum Abschluß des Carmen zu eilen. Die geringe Sorgfalt und die Eile, mit der diese Partie behandelt ist, gibt sich auch in der Art kund, wie die beiden im Carmen unmittelbar aneinander angeschlossenen Weltbrände beschrieben werden. Der erste weist von der farbenreichen Schilderung der gleichen Materie in Instr. II 2 nichts weiter als den gleichen Einleitungsvers auf (993 = Instr. II 1, 48); im übrigen wird er in nur 4 Zeilen mit dem Bemerken abgetan, daß das Feuer die Gerechten und die zu ihrer Dienstbarkeit im 1000jährigen Reiche bestimmten Gottlosen verschone. Die konkreten Züge, welche die Schilderung desselben in Instr. II 2 auszeichnen, sind im Carmen zur Darstellung des zweiten Weltbrandes verwandt worden, wobei dem Dichter der oben dargelegte und nur aus Übereile zu erklärende Irrtum unterlaufen ist, daß er in V. 1019 f., gerade wie in Instr. II 2, 16 f., die Gottlosen wiederum zum Teil vom Feuer verschont werden läßt, obwohl es sich nun bereits nicht mehr um die Überführung derselben in die Knechtschaft des 1000jährigen Reiches, sondern um den letzten Weltabschluß handelt, der dieselben der ewigen Strafe in der Hölle überliefern soll (vgl. Instr. II 2, 18).

2. Die Frage nach dem Sinn der verstümmelten Unterschrift des Carmen scheint sich unter Beachtung des in dem Nachtrag V. 805 ff. behandelten Hauptthemas sicher lösen zu lassen.

Eine genaue Untersuchung der zum Teil bis auf geringe Spuren verblichenen und verwischten subscriptio hat nach den Mitteilungen in Dombarts Ausgabe (p. 188) noch folgende Züge erkennen lassen:

EXPLIC ≡RACTAT≡ SC̃I EP̃SC

DE A//////////CO

Daß die lückenhafte Wortform in der zweiten Zeile den Gegenstand der Dichtung bezeichnete, ergibt sich aus der voranstehenden Präposition de. Die Lücke selbst, die 12 mm groß ist, bietet nach Ausweis des durch die Präposition de und die Silbe CO gegebenen Minuskelmaßes für acht Buchstaben Raum. Ihre Ergänzung legt sich nun durch die Beobachtung nahe, daß die Schlußpartie des Carmen als vornehmlichsten Gegenstand das Erscheinen des Antichrists behandelt: seinem Auftreten, bezw. dem der beiden Antichriste, die der Dichter unterscheidet, ihren Taten und ihrem Ende sind vier Fünfteile des Carmenschlusses gewidmet. Alles, was in demselben im Vergleich mit den fünf eschatologischen Gedichten der Instruktionen neu gearbeitet erscheint, nämlich der Abschnitt von V. 805—940, ist nur eine weitere Ausführung von Instr. I 41 „de Antechristi tempore" und benützt, wie später (in Kap. 4) zu zeigen sein wird, neben der Apokalypse in ausgiebigster Weise die Schrift Hippolyts „de Antichristo" als Vorlage. Dem wesentlichen Inhalte des Carmenschlusses würde demnach die Ergänzung de Antichristo vorzüglich entsprechen. Dieselbe empfiehlt sich auch graphisch durch den Umstand, daß sie genau die für acht Buchstaben Raum bietende Lücke füllt, und daß sie nur der Ansetzung einer Virgula über der in langobardischer Schrift geschriebenen aber stark verblichenen Endsilbe CO bedarf, um das erforderte C̃O (= to) zu erhalten.

3. Die Frage, ob Gennadius in seiner Besprechung der Schriftstellerei Kommodians auch das Carmen Apol. oder nur die Instructiones berücksichtigt habe, ist von verschiedenen Kommodianforschern verschieden

beantwortet worden.[1]) Zwecks Begründung unserer Ansicht, daß der Inhalt beider Dichtwerke von Gennadius erwähnt wird, lassen wir zunächst den Text des 15. Kapitels der Viri illustres nach der von Richardson[2]) gegebenen Rezension mit der (später zu begründenden) Abweichung folgen, daß wir die Worte adversus paganos nicht als Buchtitel kennzeichnen und die Partizipialkonstruktion Tertullianum . . . secutus zum Ende des vorletzten, statt zum Anfang des letzten Satzes ziehen.

Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu adversus paganos. Et quia parum nostrarum adtigerat litterarum, magis illorum destruere potuit, quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem, nobis desperationem incutiens, Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus. Moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus inculcavit.

Die Bezeichnung adversus paganos, die Richardson durch Kursivschrift hervorgehoben und demnach als Titel der von Gennadius besprochenen Dichtungen betrachtet hat, kann als solcher weder auf die Instructiones noch auf das Carmen Apologeticum bezogen werden. Auf die Instructiones angewendet ist er zu eng, da diese sich selbst in ihrem ersten Teile, den manche als ein eigenes und von Gennadius vielleicht allein gekanntes Buch voraussetzen möchten, nicht bloß gegen den Aberglauben der Heiden, sondern ebenso gegen den Unglauben der Juden wenden. Auf das Carmen Ap. aber paßt das adversus paganos nicht, weil der Inhalt der Dichtung in keiner Weise eine polemische Abhandlung, sondern ein rein katechetischer Unterricht an irrende, aber heilsbesorgte Heiden ist, in den apolo-

[1]) Vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker S. 39.
[2]) Harnack u. v. Gebhardt, Texte u. Unters. XIV, 1.

getische Exkurse nur zum Schutz gegen jüdische Propaganda eingeflochten sind. Dem Inhalt des Carmen könnte daher nur ein ad paganos entsprechen. Sowenig also in der summarischen Bezeichnung des Gennadius ein bestimmter Hinweis auf die eine oder andere Schrift Kommodians gefunden werden kann, so sicher deuten aber die Worte magis illorum (sc. paganorum) destruere potuit, quam nostra firmare auf den ersten Teil der Instructiones hin, in welchem allein der Dichter sich die Bekämpfung des heidnischen Götterglaubens durch Aufdeckung seiner Ungereimtheit und Unsittlichkeit angelegen sein läßt. Ob das nostra firmare auch auf die Instructiones zu beziehen sei, kann darum zweifelhaft scheinen, weil von einer Begründung der christlichen Wahrheiten in denselben sich kaum eine Spur findet; sie begnügen sich mit einfacher thetischer Hervorhebung der christlichen Lehre und legen den Nachdruck auf die Ermahnung an Heiden und Juden zu ihrer Annahme, an die Christen zu ihrer Befolgung. Eine lehrhafte Auseinandersetzung und Begründung des christlichen Glaubens (letzteres insbesondere gegen die Einwürfe der Juden) bezweckt dagegen das sog. Carmen Apologeticum. Darf deshalb der Ausdruck nostra firmare schon an sich weit eher auf diese Dichtung bezogen werden, so scheint der auf ihn folgende Satz: „Unde et de divinis repromissionibus adversus illos [paganos] agens“ bis „Tertullianum etc. secutus“ keinen Zweifel zu lassen, daß Gennadius auf das Carmen Ap. anspielt. Denn einmal handelt Kommodian von divinae repromissiones in Verbindung mit Ermahnungen, die Heiden gegeben werden, nur in der Schlußpartie des Carmen (V. 787 ff.); sodann läßt er in unmittelbarem Anschluß daran die Ankündigung des bereits nahenden Weltendes und der bevorstehenden Endverfolgung der Christen durch den der Hölle entsteigenden Nero folgen: an diese schreckensvollen Zukunftsbilder aber muß Gennadius wohl zugleich gedacht haben, da er sofort von einer so unerleuchteten (vilis et crassus) Behandlung der div. repromissiones seitens des Dichters spricht, daß sie den Heiden „stupor“, den Christen „desperatio“ eingeflößt habe. Wollte man einwenden,

daß auch die fünf eschatologiscben Gedichte der Instructiones eine Schilderung der Endereignisse enthalten, durch die vielleicht jene Wirkungen der Angst und Bestürzung bei Heiden und Christen hervorgerufen sein könnten, so steht dem entgegen, erstens, daß die Ereignisse dort in einer weit allgemeineren und daher weniger schreckhaften Art und insbesondere ohne jede Andeutung ihrer demnächstigen Verwirklichung geschildert sind, zweitens, daß sich in ihnen keine Erwähnung einer die Christen speziell bedrohenden und daher sie auch speziell ängstigenden Katastrophe findet.

Den Satzteil: Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus in den Abschnitt über die divinae repromissiones einzubeziehen ist aber aus dem Grunde gerechtfertigt, weil Kommodian die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, wie die drei genannten, in chiliastischem Sinne vom Erscheinen des Gottesreiches in irdischer Herrlichkeit versteht. Wollte man das Satzglied mit dem Schlußsatz des Gennadius verbinden, wie es Richardson abweichend von früheren Ausgaben tut, so ergäbe sich der gewiß zu beanstandende Sinn, daß der Dichter sich in seinen ethischen Lehren — denn von diesen handelt der Schlußsatz — an die genannten Gewährsmänner angeschlossen habe. Bezüglich des Papias ließe sich das allerdings nicht näher feststellen; dahingegen ist Kommodian von der montanistischen Strenge des Tertullian weit entfernt (vgl. Instr. I 8 und 11), und was sein Verhältnis zu Laktanz betrifft, so läßt sich wohl zeigen, daß er ihn als Vorlage in den exegetischen Partien seiner Dichtungen, nicht aber, daß er ihn als Quelle seiner ethischen Doktrinen benutzt hätte.

Der Schluß der Gennadianischen Besprechung erteilt dem Dichter das Lob, daß „er sich einer wahrhaft gottesfürchtigen (moralis [1])) Lehre und vor allem der Liebe zur freiwilligen Armut rühmlichst (optime) beflissen und dieselben den Heilsbegierigen (studentibus) ans Herz gelegt habe". Da kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß

[1]) Zu der Bedeutung von moralis = »gottesfürchtig, fromm« bei Gennadius vgl. viri ill. Kap. 44: epistolae morales = fromme Briefe; Kap. 53: moralis suadela = eine fromme, gottesfürchtige Sprache.

Gennadius diese Auffassung über Kommodian anderswoher als aus der Lesung seiner Schriften gewonnen hat, so muß in jener Bemerkung ein Hinweis auf den zweiten Teil der Instructiones erkannt werden, zu deren Schluß (Instr. II 39) der Dichter sich selbst einen „mendicus Christi", d. h. einen um Christi willen Armen nennt, während der Gesamtinhalt dieses Teiles ein an alle Klassen und Stufenordnungen des christlichen Volkes gerichteter Mahnruf zu christlicher Glaubensbetätigung und gottesfürchtigem Wandel ist.

Wir gelangen daher zu der Schlußfolgerung, daß die Gennadianische Charakteristik trotz ihrer Allgemeinheit deutlich genug ihre Bezugnahme sowohl auf das Carmen Apologeticum, als auf den ersten und zweiten Teil der Instructiones erkennen läßt. Nach der Richardsonschen Textrezension entfällt aber auch der äußere Grund des einst gehegten Zweifels, ob Gennadius beide Werke, oder nur eines, oder gar nur einen Teil der Instructiones gekannt habe, da der Text des zweiten Satzes nicht, wie vordem angenommen wurde, lautet: scripsit . . . librum adversus paganos, sondern nur: scripsit . . . adversus paganos. Wie diese Ausdrucksweise im ganzen keinerlei Anlaß zu der Vermutung gibt, daß Gennadius nur ein Werk des Dichters erwähne, so auch insbesondere die Bezeichnung „adversus paganos" nicht, die bei dem Genannten meist die Tendenz eines Schriftstellers, keineswegs aber immer den wirklichen Titel eines Werkes bedeutet.[1])

---

[1]) Vgl. de vir. ill. c. 4: (Vitellius) scripsit et adversus gentes et adversus nos . . . c. 14: (Audentius) scripsit adversus Manichaeos . . . librum, quem praetitulavit De fide . . . c. 39: (Orosius) scripsit adversus quaerulos Christiani nominis . . . libros septem [gemeint sind die bekannten Historiarum adv. paganos libri VII].

Der Ausdruck pagani für Heiden findet sich bei Kommodian kein einziges Mal. Daß daraus aber nicht etwa auf eine frühere Lebenszeit des Dichters, als die von uns dargelegte geschlossen werden darf, beweisen die Beobachtungen die von Zahn über das Vorkommen jenes Ausdruckes angestellt und in einem Artikel Paganus der Neuen kirchl. Zeitschrift X (1899) S. 18 ff. mitgeteilt worden sind. Der Genannte fand, daß die Bezeichnung paganus für Heide weit vor 368 im Gebrauch war (in welchem Jahre sie sich zuerst in einem Gesetze Valentinians

Indessen möchte eine andere Redewendung, der wir in der Charakteristik des Dichters bei Gennadius begegnen, noch der Beachtung wert sein. Um die Wirkungen der Schriftstellerei Kommodians hervorzuheben, sagt derselbe: illis (paganis) stuporem, nobis (christianis) desperationem (incussit). Die Notiz scheint kaum anders als auf Wahrnehmungen gedeutet werden zu können, die Gennadius selbst zu machen in der Lage gewesen ist, und daher einen Schluß sowohl auf den damaligen Umlauf, als auch auf eine verhältnismäßige Neuheit der Schriften Kommodians in Südgallien um eben die Zeit zu gestatten, in welcher Gennadius den Catalogus viror. illustr. verfaßte (d. i. um 467—469, s. oben S. 52). Denn so gewiß derselbe eine so konkret klingende Nachricht nicht ohne bestimmte tatsächliche Beobachtungen gegeben haben wird, so gewiß ist auch anzunehmen, daß eine schon vor zwei Jahrhunderten verfaßte Schrift so aktuelle Wirkungen nicht mehr hervorzurufen vermocht hätte, wie sie Gennadius doch anscheinend inbezug auf seine eigene Zeit und Umgebung andeutet. Durchaus begreiflich dagegen erscheint seine Nachricht, wenn die Dichtungen Kommodians, wie wir zu zeigen suchten, erst im Jahre 466, also nur 2 oder 3 Jahre vor der Niederschrift des Catalogus vollendet wurden und dazu noch, was weiter unten zu zeigen erübrigt, in Südgallien selbst entstanden sind. Dann konnte Gennadius allerdings

---

findet); zum Belege führt er u. a. eine sizilische Grabschrift aus der Zeit zwischen 300 und 330 an. Anderseits hebt er hervor, daß »auch zu der Zeit, für welche die allgemeine Verbreitung des Ausdrucks bewiesen ist, eine ganze Reihe von Schriftstellern sich desselben beharrlich enthält. Während ein Philastrius von Brescia um 385 zahllos oft von pagani und paganitas redet, suche ich diese Worte bei Ambrosius, Sulpicius Severus und Hieronymus vergeblich. Es war eine plebeische Ausdrucksweise. Rhetorisch gebildete Schriftsteller, welche sich der Deutlichkeit wegen ihrer trotzdem bedienen, bekunden gelegentlich in entschuldigendem Tone, daß sie es der christlichen Umgangssprache entlehnen. Dieser aber gehörte es seit langem an« (a. a. O. S. 22 f.). Kommodian, der selbst früher Heide war und die Heiden sowohl in seinen Instructiones als im Carmen für den christlichen Glauben gewinnen will, scheint das Wort gerade wegen des ihm anhaftenden übeln Sinnes zu vermeiden.

leicht der Zeuge etwaiger beunruhigender Wirkungen auf die Gemüter sein, wie sie durch Verbreitung einer Schreckensschrift gleich dem Carmenschluß hervorgerufen zu werden pflegen. Der Umstand, daß er solcher Wirkungen tatsächlich erwähnt, darf daher wohl als ein nebenläufiges Moment für die Richtigkeit unseres Zeitansatzes inbetracht genommen werden.

---

§ 4.

Abgeleitete Zeitschlüsse.

Unterzieht man nach den bisher gewonnenen Zeitaufschlüssen die an sich vag scheinenden Andeutungen einzelner Instructiones einer erneuten Prüfung, so entfällt nun auf dieselben vollkommen genügendes Licht, um ihre Beziehungen zu bestimmten Zeitvorkommnissen verstehen, und sie zu weiteren Nachweisen bezüglich der Abfassungszeit der Instructiones verwenden zu können.

I. In die Klasse dieser erst nachträglich deutbaren Dichtungen gehören vor allem die Unterweisungen, welche Kommodian in Instr. II 25—29 an die Kleriker niederen und höheren Grades richtet. Wir beginnen mit dem Nachweis, daß die den Diakonen gewidmete Instructio II 27 um das Jahr 462 verfaßt ist und auf gallische Verhältnisse Rücksicht nimmt. Sie lautet:

Ministris.

(a) Mysterium Christi, Zacones, exercite caste[1]),
Idcirco, ministri, facite praecepta magistri.

---

[1]) Mit Rücksicht auf Instr. II 8, in welcher alle Verse mit e und auf Instr. II 39, in der sie mit o schließen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Verse dieser Instruktion vom Dichter sämtlich mit i geschlossen worden sind. Darauf deutet der Umstand, daß von den neun Zeilen sieben tatsächlich so enden. Die Änderung in V. 1: casti, statt des hs. caste, wird deshalb von Dombart im Archiv f. lat. Lexikographie und Grammatik 6 (1889) 271 empfohlen und unterliegt auch keinem Bedenken. Schwieriger fällt die Uniformierung in V. 6. Als Schlußwort desselben gibt der Cod. C(heltenhamentis) »are« (= arae) an; die Form »sacra« ist von Dombart bevorzugt worden mit Rücksicht auf die Lesart

(b) Nolite fugere personam iudicis aequi,
Integrate locum vestrum per omnia docti.
5 Susum intendentes semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra.
Rebus in diversis exemplum date parati:
(c) Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi.
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Unter den Disziplinarvorschriften, welche den Diakonen hier ans Herz gelegt werden, lassen sich auf den ersten Blick drei insbesondere unterscheiden, nämlich a) Beobachtung der Keuschheit, b) Unterstellung unter die bischöfliche Gerichtsbarkeit, c) Ehrfurchtsbezeugung gegen die Priester. Eine genauere zeitliche Bestimmung der Dichtung erscheint zunächst durch den zweiten Punkt ermöglicht, dessen Erklärung indes ein wenig weiter auszuholen verlangt.

Kaiser Konstantin[1]) hatte durch eine Konstitution vom Jahre 321 die Bischöfe, welche vor seiner Zeit das Schiedsrichteramt zwischen Christen nur in privater Weise ausübten, zu öffentlich bestellten Schiedsrichtern gemacht und dadurch ihren Urteilssprüchen bereits eine gewisse Erzwingbarkeit (mittels einer Vollstreckungsklage beim weltlichen Gericht) verliehen. Wenige Jahre später übertrug er ihnen einen eigenen und wirklichen Gerichtsstand in der Weise, daß jede streitende Partei einen Prozeß anstatt vor das weltliche, vor das bischöfliche Gericht bringen durfte, und daß das bischöfliche Urteil als ein ohne weiteres rechtskräftiges der weltlichen Behörde nur mehr zur Vollstreckung übergeben zn werden brauchte. Diese Art der Jurisdiktion hob aber Kaiser Arkadius durch einen Erlaß vom Jahre 398 zunächst für den Osten, Kaiser Honorius im Jahre 408 auch für den Westen wieder auf, und so verblieb den Bischöfen nur mehr das ihnen vom ersten christlichen Kaiser bereits

---

von **B** und **A**, welche »sacra ministeria arae« boten. Durch Ausscheidung des arae als einer vermutlichen Interpolation und Umstellung der vorhergehenden Worte gewann D. die obige Versform. Im »Archiv« schlug er aber vor zu lesen: Tota Deo reddite inlaesa sacra, ministri.

[1]) S. E. Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodevech (Straßburg 1878) S. 260 f.; S. 289 ff.

übertragene und von den letztgenannten Kaisern auch neuerdings bestätigte öffentliche Schiedsrichteramt, das nur auf beiderseitiges Übereinkommen der Parteien angerufen werden konnte.

Gegen die Umgehung des bischöflichen und die Inanspruchnahme weltlicher Gerichte seitens der Geistlichen hatte sich aber schon die Synode von Hippo[1]) im Jahre 393 (in C. 9) und die elfte karthagische Synode[2] im Jahre 407 (in C. 10) unter Androhung strenger Strafe wenden müssen; nach Aufhebung der direkten weltlichen Jurisdiktion der Bischöfe erließ das Konzil von Chalcedon im Jahre 451 (in C. 9)[3]) die Bestimmung, daß Kleriker nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Bischofs einen Prozeß vor dem weltlichen Richter anstrengen dürften. Dagegen verordnete eine Novelle Kaiser Valentinians III. vom Jahre 452[4]), daß auch Geistliche in bürgerlichen Streitsachen untereinander oder mit Laien nur bei freiwilliger Zustimmung beider Parteien die bischöfliche Entscheidung nachsuchen, andernfalls aber ein weltliches Gericht anrufen und von diesem die Sache nach gemeinem Recht aburteilen lassen sollten. Nun waren es die gallischen Synoden von Angers (453)[5]), Tours (der ungefähr gleichen Zeit angehörig)[6]), Vannes (465)[7]) und Agde (506)[8]), welche mit zum Teil sehr strengen Bestimmungen die Geistlichen von eigenmächtiger Prozessierung vor weltlichen Richtern abzuhalten suchten und die Pflicht einschärften, in jedem Falle vorher die (schiedsrichterliche) Entscheidung oder wenigstens die Bewilligung des Bischofes (zur Prozeßeinleitung) einzuholen.

Diese zwiespältige Rechtslage der Geistlichen, welche durch die Uneinigkeit der kirchlichen und weltlichen Gesetz-

---

[1]) Hefele, Konz.-Geschichte II² S. 57.

[2]) Ebenda S. 101.

[3]) Ebenda S. 513.

[4]) Bei Gothofredus, Cod. Theod. VI p. 417; bei Haenel, Novellae Const. Imper. Sp. 244.

[5]) Mansi, VII p. 900.

[6]) Ibd. p. 906.

[7]) Ibd. p. 954.

[8]) Ibd. VIII p. 340.

gebung um die Mitte des fünften Jahrhunderts bestand[1]), bietet den Schlüssel zum Verständnis der Mahnung, welche Kommodian den Diakonen in Vers 3 gibt: Nolite fugere personam iudicis aequi, d. i. des Bischofes (s. V. 2: magistri). In dem Ausdruck iudex aequus spiegelt sich die Tatsache, daß den Bischöfen zur Zeit des Dichters keine richterliche, sondern lediglich eine schiedsrichterliche Tätigkeit zustand, oder mit anderen Worten eine solche, welche die Rechte der streitenden Parteien nach ausgleichender Billigkeit, nicht aber nach der Norm und Form des strengen Gesetzes entscheidet. Unter der Voraussetzung nachkonstantinischer Entstehung des Gedichtes müßte schon dieser Umstand jeden Versuch, die Zeit desselben näher zu bestimmen, auf den Zeitabschnitt nach dem Jahre 408 verweisen, in welchem Kaiser Honorius den abendländischen Bischöfen die richterliche Vollmacht entzog. Die Ergebnisse der früheren Untersuchungen (458—466) führen uns aber zeitlich noch weiter hinauf, nämlich unmittelbar in jene Periode der gallischen Konzilien (453—465), welche den Geistlichen die Einholung des bischöflichen Schiedsspruches, bezw. die Genehmigung des Bischofes zur Führung eines weltlichen Prozesses so nachdrücklich vorschrieben. Es ergibt sich daher die Aufgabe, zu untersuchen, ob die Weisung des Dichters etwa direkt einer jener konziliaren Verordnungen entstamme.

Der Kanon I des Konzils von Angers (453) lautet: „ut contra episcopale iudicium clericis non liceat resilire, neque inconsultis sacerdotibus suis saecularium iudicia expetere.“ Daß eine nähere Beziehung zwischen ihm und der dichterischen Mahnung besteht, legt vor allem der Umstand nahe, daß auch der II. Kanon dieser Synode sich mit einer

---

[1]) Nach dem Vetus interpres der erwähnten Novelle Valentinians (bei Gothofredus, Cod. Theod. VI p. 420) soll zwar die durch dieselbe verkündete bürgerliche Exemtion der Geistlichen von bischöfl. Gerichtsbarkeit durch eine Novelle Majorians vom Jahre 460 wiederaufgehoben worden sein, doch sah sich auch noch das um 465 abgehaltene Konzil von Vannes zu einer Erneuerung der betreffenden kirchlichen Vorschrift und zu näheren Bestimmungen über ihre Befolgung (in c. 9) veranlaßt.

anderen, im gleichen Gedichte ausgesprochenen Weisung deckt. Wie nämlich Kommodian in Vers 8 mit den Worten: „Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi" die Diakone zur Ehrfurcht gegen die Priester auffordert, so schreibt der letztgenannte Kanon dasselbe mit den Worten vor: „ut diaconi presbyteris noverint omni humilitate deferendum." J. Sirmond schon fand die Übereinstimmung beider Vorschriften so bemerkenswert, daß er in seiner Sammlung gallischer Konzilien die Stelle unseres Dichters als Parallele zu Kanon II aufführte.[1]) Und sicher mit Recht. Denn der Ausdruck caput pastoribus inclinare ist ebenso, wie das omni humilitate deferre eine ganz allgemeine Bezeichnung für die von den Diakonen den Priestern[2]) zu bezeugende Ehrfurcht und Unterwürfigkeit. Da der Dichter das dem Kanon direkt entsprechende Wort deferre bereits

---

1) S. Mansi VII 902 (Notae Sirmondi).

2) Daß der Ausdruck pastor im Sinne von presbyter verwendet ist, geht aus seiner pluralen Form in V. 8 und dem dadurch angezeigten Gegensatz zu magister=episcopus in V. 2 hervor. In Instr. II 28 aber sind pastor und magister synonyme Ausdrücke (vgl. V. 1 und 2). Daraus ergibt sich, daß Kommodian das Wort pastor in demselben weiteren Sinne gebraucht, welcher sonst, wie bekannt, der Bezeichnung sacerdos eigen ist, die sowohl Bischof als Priester bedeuten kann, wiewohl sie in den weitaus meisten Fällen die erstere Bedeutung hat. Neben sehr zahlreichen Beispielen in den Kanonen der Synoden von Karthago, Turin, Riez, Orange zeigt dies ihr Gebrauch in den Briefen der Päpste Siricius, Innocenz, Leo, Hilarus und Gelasius, sowie ihre Verwendung in den Schriften des Ambrosiaster, Faustus von Reji, Julianus Pomerius und vieler anderen.

Daß der Ausdruck pastor gleichfalls »Bischof« und »Priester« bedeutet, können zwei Stellen aus einem Landes- und Zeitgenossen Kommodians lehren. Im 1. Buche de gratia c. 10 (ed. Engelbrecht C. S. E. L. 35, 14 sq.) sagt Faustus von Reji: »aedificat (dominus) domum suam per ecclesiae praesules atque pastores, per eos qui dicunt: dei enim adiutores sumus.« In der (Ps. Eusebianischen) Homilie in natali Domini (bei Binius, Bibl. vet. P. P. V 1, 614 F) führt er anknüpfend an die bethlehemitischen Hirten aus: »Quis enim usque hodie non miretur audiens pastores in ecclesia praedicare? Quis non miretur presbyteros et episcopos Christi magnalia et verba evangelica nuntiare? . . . Sed pauca illa sunt, quae tunc illi pastores (in Bethlehem) nuntiabant, multa plura nostri pastores, episcopi videlicet et sacerdotes praedicant et nuntiant.« Im Sinne von episcopus findet sich das Wort pastor ferner in

in der voraufgehenden Instruktion (II 26) bei der Ermahnung der Lektoren zur Unterwürfigkeit gegen ihre Vorgesetzten verwendet hatte (V. 5: Obsequia iusta maiorum cuique deferte), so ist der Gebrauch jener anderen Redeweise in unserem Gedichte vielleicht einzig durch das Bedürfnis eines Ausdruckswechsels veranlaßt worden. Wie dem aber auch sei: für die Feststellung der Identität beider Vorschriften ist der Umstand von Gewicht, daß die beiden Konzilien, welche bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts allein Weisungen über das Verhalten der Diakone den Priestern gegenüber erließen, nämlich das Nicaenum in can. 18 und das Arelatense II in can. 15, die betreffenden Vorschriften inbezug auf ganz bestimmte, einzelne Handlungen gaben, das Andegavense dagegen zuerst sich mit einer so allgemeinen Mahnung begnügte, wie sie ebenfalls von Kommodian ausgesprochen wird. Dadurch gewinnt, was schon Sirmond auffiel, der Kanon II dieser Synode und die Weisung des Dichters den Charakter einer näheren Verwandtschaft. Nehmen wir nun hierzu, daß auch ihr Kanon I sich mit der in Vers 3 von Kommodian gegebenen Vorschrift betreffs der Unterstellung unter das bischöfliche Gericht aufs engste berührt, so dürfte die Folgerung kaum abzuweisen sein, daß die den Diakonen gewidmete Instruktion II 27 eine Benutzung der andegavensischen Verordnungen erkennen läßt und somit ihre Abfassung wenigstens nach dem Jahre 453 anzeigt.

Noch einen Schritt weiter in der Bestimmung der Zeit des Gedichtes führt uns die Ermahnung zur Keuschheit, die Kommodian den Diakonen im Eingang (V. 1) und im Verlaufe (V. 5. 6) der Dichtung ans Herz legt. Form und Begründung seiner Mahnrede weisen nämlich so deutlich auf entsprechende Ausführungen des ersten Kanons des Konzils

---

einem Dekret des Conc. Taurinense (397) bei Mansi III 864 A; in einer Stelle der Epist. de VII ordinibus ecclesiae bei Migne P. L. 30, 151 D und ebendort für presbyter 30, 156 C. Julianus Pomerius bedient sich des Ausdruckes (de vita contemplativa I 15, Migne 59, 431 A): pontifex (Deo) pastori pastorum omnium rationem reddet.

von Tours vom Jahre 461 hin, daß wir an einer Benutzung desselben seitens des Dichters nicht zweifeln.

Der genannte Kanon beginnt mit einer allgemeinen Aufforderung an Priester und Diakone (ministri), daß sie „ita in omni sancta conversatione a Dei timore actus suos dirigant, ut et divinae possint placere clementiae et bonum fidelibus praebeant exemplum". Mit ganz ähnlichen Worten aber schließt Kommodian seine Ermahnung (V. 7. 9):

Rebus in diversis exemplum date parati . . .
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Der Kanon geht weiter auf die Pflicht einer vollkommenen Keuschheit für Priester und Diakone über und begründet dieselbe durch Hinweis auf ein doppeltes Moment, nämlich auf den Altardienst, dem sie geweiht seien, und auf den damit verbundenen Gebets- und Sakramentsdienst, den sie für das Volk verrichten sollen. Zu einer würdigen Verrichtung beider aber müßten sie kraft ihres Amtes jeden Augenblick bereit stehen und deshalb immerwährend keusch bleiben. Auch diese beiden Gesichtspunkte samt ihrer Folgerung hebt Kommodian hervor (V. 1. 4—6):

Mysterium Christi, Zacones, exercite caste.
Idcirco ministri, facite praecepta magistri . . .
Integrate locum vestrum per omnia docti.
5 Susum intendentes, semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra.

Vor allem beweisend für den Zusammenhang des Kanons und der dichterischen Unterweisung ist aber die beiderorts bestimmt unterschiedene dreifache Pflicht zu vorbildlichem Wandel, stetem Gebet und gotteswürdiger Vornahme der heiligen Handlungen als der Lebensaufgabe (vgl. V. 4) der Diener Gottes und die daraus abgeleitete Verpflichtung zur immerwährenden Keuschheit. In dieser Art hat nämlich der Kanon von Tours zuerst die Motive des geistlichen Zölibats zusammengefaßt. Sein Inhalt und zum Teil sein Wortlaut stammt aus den drei Schreiben des Papstes Siricius, in welchen die Pflicht der Enthaltsamkeit für Priester und Diakone gelehrt und aus ihren gottes-

dienstlichen Obliegenheiten abgeleitet wird.[1]) Aber die Gründe, welche sich hier nur verstreut und, was die Gebetspflicht anbelangt, nur andeutungsweise finden[2]), haben die Verfasser des Kanons zuerst in jener Weise systematisch geordnet und in meist eigener Ausführung zu dem dreifach gegliederten Zölibatsmotiv zusammengestellt, in welchem zunächst im allgemeinen die Pflicht der Heiligkeit der Diener der Kirche und ihre Vorbildlichkeit für das christliche Volk betont, sodann der am Altare für das Volk zu verrichtende Gebetsdienst hervorgehoben, endlich die Reinheit geschildert wird, welche die Darbringung des Opfers und die Spendung der Sakramente erheische.[3]) Da sich nun dieses selbe

---

[1]) Siricii Epp. I, V, X bei Migne P. L. 13, 1132 ff.

[2]) Papst Innocenz I. hebt in dem Verordnungsschreiben an Bischof Exsuperius (M. 56, 500), das sich ganz auf die Schreiben des Papstes Siricius stützt, auch die Gebetspflicht als klar und deutlich unterschiedenes Motiv hervor: sacerdotes, quibus orandi et sacrificandi iuge officium est.

[3]) Der Raumersparnis wegen führen wir nur das zweite und letzte Drittel des Kanons von Tours (Mansi VII p. 944) hier an, in welchen von der Pflicht des Gebetes für das Volk und der Verwaltung des heiligen Dienstes als Keuschheitsmotiven für die Priester und Diakone die Rede ist. (Der durch Sperrdruck hervorgehobene Teil stimmt wörtlich mit einer Stelle der Epist. V n. 3 des Papstes Siricius (Migne 13, 1160) überein.) Si enim universis fidelibus secundum apostolicam doctrinam castitas custodienda indicitur, ut qui habent uxores ita sint quasi non habentes, quanto magis sacerdotes Dei ac levitae divino mancipati altario custodire debent, ut non solum cordis, verum etiam corporis puritatem servantes pro plebe supplicaturi preces suas ad divinum introire mereantur auditum? Quia secundum auctoritatem apostoli, »qui in carne sunt, Deo placere non possunt: vos autem non estis in carne sed in spiritu«, et iterum: »Omnia munda mundis: coinquinatis et infidelibus nihil est mundum, sed polluta est eorum et mens et conscientia.« Cum ergo laico abstinentia imperetur, ut possit orationi vacans et Deum deprecans exaudiri; quanto magis sacerdotibus vel levitis, qui omni momento parati Deo esse debent in omni munditia et puritate, securi ne aut sacrificium offerre aut baptizare, si id temporis necessitas poposcerit, cogantur? Qui si contaminati fuerint carnali concupiscentia, qua mente excusabunt, quo pudore usurpabunt, qua conscientia, quo merito exaudiri se credent?

Die Ausführungen des Papstes Siricius aber sind, wie es scheint, dem Kommentar des Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 12. 13 (Migne 17, 471) entnommen.

dreifache Motiv in der Mahnrede unseres Dichters findet — denn Vers 1 weist auf den Altardienst als Grund der Keuschheitspflicht hin; Vers 4—6 bezeichnen das Gebet und einen stets gottgeweihten Sinn als Standespflicht, um unbefleckt die heiligen Handlungen (ministeria sacra) vorzunehmen; Vers 7 und 9 heben die Pflicht des guten Beispieles dem christlichen Volke gegenüber hervor — so kann es in Anbetracht der bereits anderweitig festgestellten Gleichzeitigkeit Kommodians und des Turonenser Konzils keinem Zweifel unterliegen, daß seine Ausführungen sich auf den genannten Kanon stützen, zumal auch seine Berufung auf die praecepta magistri in Vers 2 und die den Diakonen in Vers 4 gegebene Mahnung, „per omnia docti" ihren Verpflichtungen nachzukommen, auf autoritative Verordnungen als die Quelle seiner Belehrungen hindeuten.

Zu demselben Ergebnis führt noch eine andere Beobachtung. Trotz alter und speziell für Gallien erlassener Verordnungen[1]) gegen die Fortsetzung des ehelichen Umganges seitens verheirateter Priester und Diakone war die Befolgung dieses Gesetzes dort um die Mitte des fünften Jahrhunderts noch so wenig allgemein, daß sich das Concilium Turonicum in Kanon II[2]) zu einer Milderung der gegen die Zuwiderhandelnden festgesetzten Strafen, und Bischof Rusticus von Narbonne kurz vorher (im Jahre 458) zu einer Anfrage an Papst Leo I.[3]) veranlaßt fand: „De his, qui altario ministrant et coniuges habent, utrum eis licite misceantur?"[4]) Die Antwort des Papstes besagte, daß die „lex continentiae eadem est ministris altaris, quae episcopis atque presbyteris", und wies die Diakone an, „ut de carnali

---

[1]) S. Kanon IX des von Papst Innocenz i. J. 404 an B. Victricius von Rothomagum gerichteten Schreibens bei Mansi III p. 1034 und den sog. Kan. XXIX von Arles bei Hefele, Konz.-Gesch. I² S. 217.

[2]) Mansi VII p. 945.

[3]) Ep. Leonis 167 Inquis. III (Migne 54, 1204).

[4]) Die Entschuldigung, welche für die Nichtbeobachtung der Enthaltsamkeit seitens verheirateter Kleriker vorgebracht wurde, war, wie aus dem Komm. des Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 12. 13. (Migne 17, 471) und aus der Ep. I des P. Siricius (Migne 13, 1138) hervorgeht, der Hinweis auf die Priester und Leviten des Alten Bundes.

fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant, sic habere". Daß dieser Erlaß Leos auch im Kanon I von Tours besonders berücksichtigt worden ist, zeigt die Berufung auf die gleiche Schriftstelle, die dort und hier nach Art eines Prinzips verwertet wird, um das Verhältnis der verheirateten Kleriker zu ihren Frauen zu bestimmen. Nun war aber dem Dichter auch jener Brief Leos an Bischof Rusticus bekannt, wie bereits in § 2 dargelegt worden ist. Wenn derselbe in seiner Ermahnungsrede speziell an die Diakone nichtsdestoweniger jenen weit engeren Anschluß an die Fassung des Kanons von Tours, als an diese die Diakone betreffende Konstitution des Papstes Leo zeigt, so weist auch dieser Umstand auf eine unbezweifelbare Kenntnis und selbst absichtliche Bevorzugung des ersteren und folglich auf eine Abfassung der Instructio nach 461 hin.

Die nähere Untersuchung der einzelnen Vorschriften, welche Kommodian den Diakonen in Erinnerung ruft, führt somit nicht nur zu untereinander übereinstimmenden, sondern auch zu einander ergänzenden Ergebnissen, indem die an erster Stelle behandelten beiden Mahnungen zur Hörigkeit gegen das bischöfliche Gericht und zur Ehrfurcht gegen die Presbyter ihren Ursprung aus Kanon I und II des Konzils von Angers und damit eine Entstehung der Dichtung nach 453, die letzterörterte Aufforderung zur Keuschheit aber ihre Herkunft aus dem Kanon I von Tours und dadurch die Abfassung des Gedichtes nach 461 zeigt. Weiter haben diese Untersuchungen aber auch gelehrt, daß der Dichter, wie diese Berücksichtigung gallischer Konzilien beweist, speziell gallische Verhältnisse im Auge hat. Die Erkenntnis dieses Umstandes wird zur Deutung der nächst zu besprechenden Instruktionen von besonderem Werte sein.

II. Das 25. und 29. Gedicht des II. Buches ist an Bischöfe gerichtet. Diese Beziehung der beiden Gedichte geht bezüglich des letzteren aus dem Titel Maioribus natis (statt natu) hervor, der nach Ausweis von Stellen wie I. Tim. 5, 19. 20, Cypriani Testim. III 76, Epist. 75 c. VII (814, 30 Hartel) mit episcopis gleichbedeutend

ist[1]); hinsichtlich des ersteren folgt sie u. a. aus der Rückverweisung, welche der Dichter in Instr. II 29, 6 auf Instr. II 25 gibt, indem er erklärt, daß er dort bereits einen anderen, die gleichen Adressaten betreffenden Punkt behandelt habe.[2])

Das Gemeinsame beider Dichtungen sind Anklagen, welche gegen die Bischöfe erhoben werden: hier und dort wird hervorgehoben, daß ihr Sinn durch den der Kirche auf dem Erdkreis geschenkten Frieden in weltliches Treiben und Trachten verkehrt sei. Instr. II 25 schildert speziell ihre Herrschsucht, Instr. II 29 ihren Eigennutz. Da in der ersteren ein sicherer Anhalt zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit gegeben scheint, so möge zunächst ihr Text[3]) hier folgen:

De pace subdola.

Dispositum tempus vehit nostris pacem in orbe
Et ruinam simul blandiente saeculo primis.
Praecipitis populo, quem [ipsi] in schisma misistis:
Aut facite legem civitatis, aut exite de illa.
5 Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.
Subdola pax vobis venit: persecutio flagrat,
Vulnera non parent, et sic sine caede ruistis.
Bellum in absconsum geritur sub pace quod ipsud[4]),
10 De [omnibus] vobis vix unus caute se gessit.
O malo nutriti[5]), in occisione praedicti!
Laudatis pacem subdolam et vobis iniquam.
Alterius facti milites, non Christi, peristis.

---

1) Selbst Oehler hat diese Bedeutung nicht erkannt, da er in seiner Ausgabe der Instruktionen Kommodians (S. 184) zu der Überschrift »Maioribus natis dico« die Erklärung beifügt: Maiores dicit primores, patronos, locupletes et splendido loco natos.

2) Instr. II 29, 6 sagt: Iam praedixi (= ante dixi) quidem de pace subdola (= II 25) quanta! 3) Nach Dombart S. 99.

4) Kommodian stellt die Konjunktion manchmal an das Ende des Nebensatzes; es ist zu konstruieren: quod ipsud bellum in absconsum (= in absconso) sub pace geritur.

5) Der Kodex hat nutrivi; Dombart änderte es in nutriri und übersetzte (s. Wien. Sitzgsber. Bd. 107 (1884), 785): »O ihr, von denen

Die Ausführungen sowohl dieser, als der Instructio II 29, sind zum Teil der Anrede des hl. Cyprian an die römischen Confessores im ersten Kapitel der Schrift de catholicae ecclesiae unitate nachgebildet.[1]) Sehen wir von den moralischen Mahnungen ab, die dieser Quelle entstammen, so verbleibt als besonderer Gehalt unseres Gedichtes insbesondere V. 3—6, in welchen den Bischöfen ein doppeltes vorgehalten wird, nämlich erstens, daß sie das Volk durch ihre Schuld zur Parteiung (schisma) gebracht haben, zweitens, daß sie, die dem Volke Lehren geben (praecipitis = praecepta datis), sich selbst um das Gesetz der Kirche (lex civitatis) nicht kümmern. In bitterer Weise nimmt hier Kommodian für das Volk gegen die Bischöfe Partei, indem er denselben zuruft, daß sie das Kirchengesetz entweder beobachten oder sich davonmachen sollen und daß sie den Splitter im Auge der Untergebenen bemerken, aber den Balken im eigenen Auge nicht sehen wollen.

Die Lösung der Frage, um was eigentlich es sich hier handelt, scheint unter Beachtung der kirchlichen Verhältnisse des fünften Jahrhunderts durch die drei Momente, daß von Bischöfen, von Volksparteiung und von Umgehung kirchlicher Satzungen seitens der ersteren die Rede ist, auf ein ganz sicheres und bestimmtes Gebiet gewiesen, nämlich auf das der Bischofsbestellung, die um die Hälfte dieses

---

geweissagt ist, daß ihr zu eurem Unglück (? vielleicht male mit edit. I) zur Tötung (wie Opfertiere) gefüttert werdet!« Mir scheint die schon von Ludwig (Ausgabe S. 45) vorgeschlagene Änderung nutriti sinnentsprechender. Es ist dann zu übersetzen: »O ihr, die ihr vom Bösen (malus) großgezogen und zum Verderben (= in occisionem) vorherbestimmt (vgl. I 8, 9) seid.« Die Beziehung auf den Teufel kehrt in V. 13 wieder.

[1]) Die Parallele lautet: Quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos convenit, et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intellegere pariter et cavere, ne qui Christum . . . induimus minus sapere in tuenda salute videamur? Neque enim persecutio sola metuenda est, . . . Facilior cautio est, ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur . . . Plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit . . . Sic ab initio statim mundi fefellit et verbis mendacibus blandiens rudem animam incauta credulitate decepit.

Jahrhunderts infolge Verletzung der kirchlichen Vorschriften teils durch die Bischöfe, teils durch das Volk[1]), vor allem in Südgallien zu erbitterten Fehden und Parteiungen[2]) führte.

In eben den Jahren nun, auf welche uns die früheren Untersuchungen über die Abfassungszeit der Instructiones geführt haben, kamen dort einige Fälle vor, die ein besonderes Aufsehen erregten und deren Beschaffenheit und Verlauf direkte Beziehungen zu der von Kommodian gekennzeichneten Sachlage anzunehmen gestatten.

Um das Jahr 460 hatte nämlich Bischof Rusticus von Narbonne ohne Einwilligung der Bevölkerung und daher im Widerspruch mit einer von Papst Coelestin I. im Jahre 428 an die Kirchenprovinzen von Vienne und Narbonne erlassenen Konstitution (Nullus invitis detur episcopus; cleri, plebis et ordinis consensus ac desiderium requiratur)[3]) seinen Archidiakon Hermes zum Bischof von Béziers geweiht.[4]) Der Amtsantritt wurde dem letzteren aber durch die Einwohnerschaft der Stadt verleidet, durch deren feindselige Haltung er sich sogar zur Rückkehr nach Narbonne gezwungen sah. Als Bischof Rusticus nicht lange nachher starb und der von ihm zum Nachfolger empfohlene Hermes in wiederum unkanonischer Weise — iniquissima usurpatione (et) execrabili temeritate, wie es in einem Schreiben des Papstes Hilarus vom Jahre 462[5]) heißt — den narbonnensischen Bischofssitz einnahm, wurde das Verhalten desselben auf Betreiben des gotischen Fürsten Friedrich in Rom untersucht. „Aus Friedensliebe und evangelischer

---

[1]) Zur Verhütung beiderseitiger Übergriffe stellte schon das Concil. Regense (439; s. Mansi V, 1190) sehr eingehende und strenge Bestimmungen über die Bestellung von Bischöfen auf.

[2]) Daß in dieser Zeit der Ausdruck schisma speziell auch zur Bezeichnung der durch unkanonische Bischofswahlen verursachten Parteiungen diente, zeigt u. a. Can. III des genannten Regense und der Brief der spanischen Bischöfe an Hilarus bei Migne 58, 15 c.

[3]) Coelestini I epist. IV, bei Migne 50, 431 B; dieselbe Konstitution wurde auch von Papst Leo I. öfter eingeschärft, wie dessen Epp. 13. 14 (Migne 54, 665 B, 673 A) zeigen.

[4]) Hilari Ep. (Monum. Germ. Hist. Epist. III p. 25; bei Migne 58, 24).

[5]) Mon. Germ. H. Epp. t. III p. 22 (Migne 58, 24).

Nachsicht“ gestattete Papst Hilarus dem schuldig Befundenen nun zwar das Verbleiben in der neuen Stellung, entzog ihm aber auf Lebenszeit die Ausübung der Metropolitanrechte.

Einen zweiten Fall verursachte um dieselben Jahre der alte Vorrangstreit zwischen den Metropolitankirchen von Vienne und Arles. Gegen den Einspruch des Volkes hatte Bischof Mamertus von Vienne im Jahre 463 nach Erledigung des zu Arles gehörigen Bischofssitzes von Dea (Die) dort einen Bischof durch Erteilung der Weihe eingesetzt, indem er hostili more, wie der Brief des Papstes Hilarus[1]) an Bischof Leontius von Arles sagt, in die Stadt eingedrungen war und dieselbe besetzt hatte. Auf die jetzt vom Burgunderkönige Gundiac als Landesherrn von Vienne und die in Rom erhobene Klage entschied der Papst „zum Frieden der Kirchen und aus apostolischer Mäßigung“ in seiner milden Gesinnung (nostrae moderationis nomen tenentes), daß die Anmaßung des Bischofs Mamertus ohne die verdiente Strafe hingehen solle, wenn er dem Bischof Leontius die gebührende Genugtuung leiste und sich fürderhin solcher Übergriffe zu enthalten verspreche; im Wiederholungsfalle aber sollten die Vorrechte der Kirche von Vienne an Arles übergehen; auch dürfe der Geweihte im Amte bleiben, wenn er nachträglich die Bestätigung vom Bischof von Arles erhalte.[2])

Das Hauptmoment, welches einen Schluß auf direkten Zusammenhang dieser Vorfälle mit dem (oder den) von Kommodian angedeuteten zu gestatten scheint, ist neben der allgemeinen zeitlichen und örtlichen Koinzidenz, welche die vorhergehende Untersuchung bereits ergeben hat, die allseitige Gleichheit der Sachlage. Hier wie dort zeigt sich das Volk infolge Mißachtung kirchlicher Satzungen seitens der Bischöfe zur Widersetzlichkeit gegen dieselben bestimmt. Der Vorwurf ferner, welchen der Dichter in Vers 7 ff. gegen die Bischöfe erhebt, daß es ein Trugfriede sei, in welchem

---

[1]) Mon. Germ. H. Epp. III p. 28 (Migne 58, 27).
[2]) Mon. Germ. H. Epp. III p. 30 (Migne 58, 28 ff.).

sie leben, da in Wirklichkeit unchristliche Anfeindung und ein stiller Krieg unter ihnen herrsche, stimmt ganz mit den Klagen, die Bischof Leontius von Arles[1]) im Jahre 462 an Papst Hilarus brachte, um seinen Schutz gegen Vienne anzurufen: „Cum ecclesia nostra Arelatensis semper ab apostolica sede amplis favoribus et privilegiis fuerit decorata, rogamus sanctitatem tuam, ut per eam nihil nobis decedat, sed potius augeatur, ut et collaborare tecum in vinea Domini Dei Sabaoth valeamus, et invidorum conatus infringere: quos, si non esset auctoritas reprimens, certum est de die in diem grassaturos in peius, quia malitia, qua nos oderunt, ascendit semper." [2]) Die Allgemeinheit des gegen die Bischöfe gerichteten Vorwurfs aber, die in den Worten (V. 10) liegt: „De (omnibus) vobis vix unus caute se gessit" ist hinwiederum in Hinsicht der oben bezeichneten Jahre und der südgallischen Kirchenprovinzen verständlich. Ein Blick in die Hilarus-Briefe zeigt nämlich, daß der Papst zwischen 461 und 464 auch noch in einen dritten südgallischen Metropolitanstreit von gleicher Art wie der arlesisch-viennensische eingreifen mußte, indem der Metropolit Ingenuus von Embrun vorgeblich „ad excludendam cupiditatem ambitionis alienae", in Wirklichkeit aber um sein eigenes Jurisdiktionsgebiet „per obreptionem" zu erweitern[3]), in der nicht ihm, sondern dem Bischof von Marseille[4]) unterstehenden Ortschaft Nice einen Bischof geweiht hatte. Somit waren von den Bischöfen der sechs Metropolitankirchen des südöstlichen Galliens (Arles, Vienne, Tarantaise, Aix, Embrun, Narbonne), die einst unter der Primatie von Arles standen, nicht weniger als vier in direkter Weise an den zwischen 460 und 463 ausbrechenden Streitigkeiten beteiligt, eine Zahl, die den Allgemeinvorwurf des Dichters: „de omnibus vobis vix unus caute se gessit" in Rücksicht auf dieselben durchaus erklärlich erscheinen lassen

---

[1]) Bei Migne 58, 22 f.

[2]) Vgl. Ps. 73, 23: Ne obliviscaris voces inimicorum tuorum: superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.

[3]) Hilari Ep. IV bei Migne 58, 20 f.

[4]) S. Duchesne, Fastes épiscopaux I. S. 286 ff.

kann. Und daß Kommodian mit seinen Anklagen in der Tat die Metropoliten und nicht die einfachen Bischöfe der einzelnen Kirchen im Sinne gehabt hat, scheint noch genauer zu zeigen möglich.

Angesichts der Kenntnis zeitgenössischer kirchlicher Akten nämlich, die wir voraufgehend zu verschiedenen Malen bei Kommodian beobachten konnten, kann es kaum noch ein Zufall genannt werden, daß sich der Hauptgedanke seiner Instructio an die Bischöfe mit einer Mahnung deckt, die Papst Hilarus in dem Schreiben an die gallischen Bischöfe[1]) zwecks Beilegung des von Ingenuus von Embrun heraufbeschworenen Streites ausspricht. Der Dichter ruft den Bischöfen zu (V. 3 ff.): „Ihr gebet dem Volke Lehren (praecepta), das ihr selbst in Uneinigkeit bringet: befolget das Gesetz der Kirche oder ziehet von dannen." Damit gibt er in derber Weise dem Gedanken Ausdruck, daß jene selbst nicht tun, was sie lehren, sondern sich über Gesetz und Recht zum Schaden und zum Ärgernis des Volkes hinwegsetzen. Papst Hilarus aber äußert im Eingange des gedachten Schreibens den gleichen Gedanken: seine Worte seien aus Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit eingegeben („Movemur ratione iustitiae), quae licet ab omnibus, qui recta sapiunt, debeat custodiri, tum praecipue Domini sacerdotibus non est temere neglegenda, quorum ceteros informari convenit institutis." Ferner begegnen wir der Berufung auf die „lex civitatis", die Kommodian in Vers 3 („Aut facite legem civitatis, aut exite de illa") als die unverbrüchliche Norm bischöflicher Amtsführung hervorkehrt, in einer ganz ähnlichen Art zu Eingang des Schreibens, welches Papst Hilarus (Ende 462) an Bischof Leontius von Arles richtete[2]): „Miramur fraternitatem tuam ita legis Catholicae[3]) immemorem esse, ut quaeque iniqua . . ., si ipse aut non vis aut non potes,

[1]) Migne 58, 20 f.

[2]) M. G. H. Epp. III p. 22 (Migne 58, 24).

[3]) Den Gebrauch des Wortes Catholica im Sinne von ecclesia catholica weist D. Odilo Rottmanner in der Revue Bénédictine 1900 n. 1 als einen sehr häufigen in Schriften des 3.—5. Jahrhunderts nach. Er

etiam nec nos silentii tui taciturnitate permittas corrigere." Beachten wir neben diesen nahen Übereinstimmungen noch den weiter unten (in n. III) zu führenden Beweis, daß Kommodian sich in Instr. II 28 lobend über die Person und die Entscheidungen des Papstes Hilarus äußert, so dürften dieselben wohl ausreichend die Überzeugung begründen, daß der Dichter die Hilarus-Briefe gekannt und deren Grundgedanken in seiner Strafrede an die Bischöfe hat wiederklingen lassen. Die Adresse jener Briefe dient dann aber selbst dem Beweise, daß sich die Anklagen des Dichters gegen Metropoliten, und zwar gegen die südgallischen richten.

Auf eine etwaige Frage, warum denn diese Beziehung in der Dichtung selbst nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht sei, könnten wir wohl mit Recht mit einem Hinweis auf die allgemein bei Kommodian zu beobachtende Eigenart antworten, die Adressaten der Gedichte in ebenso versteckter Weise anzudeuten, als er mit seinem eigenen Namen im letzten Gedicht der Instructiones (II 39) Versteck spielt. So läßt beispielsweise auch Instr. II 28 weder durch ihren Titel (Pastoribus Dei), noch durch ihren Inhalt zumal den ferner Stehenden ihre Bezugnahme auf Papst Hilarus auf den ersten Blick erkennen; und ähnlich verrät Instr. II 29 mit der seit Cyprian veralteten Bezeichnung „Maioribus natu" anstatt episcopis als Aufschrift und mit dem einzigen auf eine bischöfliche Funktion im Text direkt hindeutenden Ausdruck „intercedere" nur dem aufmerksamen Leser, daß sie an Bischöfe[1]) gerichtet ist. So sicher aber letzteres, so gewiß ist auch, um auf die hier zu besprechende Instr. II 25 zurückzukommen, daß dieselbe sich an Bischöfe wendet. Das zeigt schon, wie eingangs erwähnt, die in II 29, 6 auf II 25 gegebene Rückverweisung; die einzige, nähere Bezeichnung der hier (in II 25) angeredeten Persönlichkeiten ist aber das Wort „primi" des zweiten Verses. Da

---

findet sich u. a. in der Konstantinischen Gesetzgebung, bei Papst Cornelius (Hartel, Cyprian 611, 3), bei Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Augustin, Papst Innocenz I., Faustus von Reji.

[1]) Schon in der Note 1 zu S. 88 ist darauf hingewiesen worden, daß selbst Oehler diese Beziehung übersehen hat.

wir nun oben bereits darlegten, daß das Gedicht nicht an einfache Bischöfe, sondern an Metropoliten gerichtet ist die gewöhnlich zwar primates, anscheinend aber auch primi genannt wurden[1]), so glauben wir mit der

---

[1]) Dombart, der zuerst die Lesart »primis« gegen die Form »premit« der früheren Ausgaben feststellte, nimmt in den »Kommodian-Studien« (Wien. Sitzgsber. Bd. 107, 769) das Wort »primi« im Sinne von »Reichen und Vornehmen« und übersetzt die beiden ersten Verse folgendermaßen: »Die (von Gott) verordnete Zeit bringt den Unsrigen Frieden im Reiche und zugleich Verfall (des Glaubens) für die Vornehmen infolge der Liebkosungen der Welt.« Daß es sich in der Stelle aber nicht, wie Dombarts Übersetzung zu verstehen gibt, um vornehme und reiche Gemeindemitglieder, sondern um die autoritativen Vertreter, d. i. die Vorsteher der Gemeinde handelt, geht sowohl aus der Ausdrucksweise als aus dem Zusammenhang (selbst abgesehen von dem mit Instr. II 29) des Gedichtes hervor. Darauf weist zunächst das praecipere populo (V. 3) hin, welches die autoritative Belehrung und Leitung der Gemeinde seitens ihrer Vorsteher bedeutet (vgl. Instr. II 27, 2: facite praecepta magistri, i. e. episcopi), sodann der Gegensatz (V. 5. 6.): »Ihr seht (sc. bei euren Belehrungen) selbst den Splitter in unserem, d. i. des Volkes Auge und wollt den Balken in dem eurigen nicht erblicken.« Diesen Vorstehern nun wird in Vers 2 vorgehalten, daß Weltsinn sie verblende. Ein Vergleich mit Instr. II 29, 7—10 zeigt nämlich, daß der Ausdruck blandiente saeculo nicht, wie Dombart ihn faßt, von den einladenden Verlockungen der äußeren Welt, sondern von der entfachten Weltlust des eigenen Innern zu verstehen ist. In gleichem Sinne und ähnlichem Zusammenhange, nämlich einer Warnung der kirchlichen Vorsteher vor Weltsinn und Hochmut, braucht auch der hl. Ambrosius in Luc. l. X n. 50 (Migne P. L. 15, 1816 C) das Wort saeculum: »Convertamur igitur et caveamus, ne in perditionem aliqua inter nos de praelatione possit esse contentio . . . Cave ergo iactantiam, cave saeculum.« Steht aber fest, daß das Gedicht den Weltsinn der kirchlichen Vorsteher geißelt, die Christi Geist zuwider (V. 13) durch Mißachtung kirchlicher Satzung (V. 4) das Volk zur Widersetzlichkeit gegen sich treiben (V. 3) und den Frieden der Kirche (V. 1) in Verfolgung und gegenseitige Bekriegung verkehren (V. 7—10), so fragt es sich nur, auf wen näherhin die Vers 2 genannten primi zu deuten seien. Aus der mit unserem Gedicht verknüpften Instr. II 29 geht hervor, daß damit Bischöfe gemeint sind. Da nun zur Zeit des Dichters und schon vorher in Gallien (seit Anfang des 5. Jahrh.) die Inhaber der Bischofssitze in den Metropolen der politischen Provinzen dem Range nach die ersten unter den Bischöfen der betr. Provinz waren und metropolitani oder primates hießen (vgl. u. a. Hilari ep. VIII, Migne P. L. 58, 15 D), so scheint die Erklärung, daß Kommodian mit dem Ausdruck primi auf die letzteren hindeute, um so weniger zu umgehen, als sich die Beziehung des

Annahme nicht zu irren, daß jenes primi vom Dichter wenigstens synonym mit primates gebraucht ist, und daß er dadurch, wenn vielleicht eine etwas versteckte, so aber doch von zeit- und landesgenössischen Lesern leicht zu verstehende Bezeichnung der Adressaten gegeben hat.

Zur Erklärung des Titels der Instructio De pace subdola glauben wir daher sowohl auf Grund des Gesagten, als mit Rücksicht auf die im Verlaufe unserer Untersuchungen noch öfter zu machende Beobachtung, daß Kommodian die kirchlichen Canones gut gekannt hat, eine Verordnung des Conc. Taurinense (397) nicht übersehen zu dürfen. Dasselbe suchte die einander widerstreitenden Primatialansprüche von Marseille, Arles und Vienne auszugleichen und einen festen Frieden herbeizuführen. Das Friedensdekret ist im Kanon I niedergelegt und hat folgenden Eingang: Ut pacis bonum et instituta canonum servarentur et plurimorum intentionibus adhiberetur utilis medicina, contemplatione pacis atque concordiae“ etc. Es war

Gedichtes auf die südgallischen Metropoliten auch aus dem übrigen Inhalt desselben, wie im Text dargelegt, ergibt. Fraglich mag nur scheinen, ob das Wort primi als offene oder versteckte Bezeichnung der primates zu betrachten ist. Sirmond führt (Opera varia t. III p. 486 Note b) die eben verzeichnete Hilarus-Stelle, welche alle anderen Ausgaben mit einem zweimal vorkommenden primas bieten, in der Lesung primus am ersten Orte an, woraus sich — die handschriftliche Gewähr der Form vorausgesetzt — ein synonymer Gebrauch von primus und primas ergäbe, der selbst sodann durch das primi bei Kommodian einen weiteren Beleg erhielte. Die Stelle lautet: Ei, qui nunc Ecclesiae Narbonnensi praesidere permittitur, ordinandorum episcoporum ob haec, quae prave facta sunt, sustulimus potestatem, quam ita ad fratrem et coepiscopum nostrum Constantium . . . qui aevo honoris primus esse dicitur, pertinere censuimus, ut si superstite Herme episcopo defunctus fuerit, illum haec cura respiciat, quem reppererit episcopalis ordo primatem (i. e. antiquissimum). — Als senior et primus redet auch Priscillian in tractat. II (ed. Schepss p. 42, 24) den Papst an: praestes audientiam, depraecamur, quia omnibus (sc. episcopis) senior et primus es. Nach den Constit. Apost. VIII c. 4 aber soll εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων unter Assistenz zweier anderer Bischöfe und unter dem stillen Gebet der übrigen das Weihegebet über den neu zu konsekrierenden Bischof sprechen. Die sog. Canones Apost. endlich erwähnen (c. 23; s. auch c. 27) den πρῶτος als den Hauptbischof einer jeden Provinz, von dem die übrigen abhängig sein sollen.

mithin in Turin bereits einmal ein formeller Friedensschluß zwischen den streitenden gallischen Bischöfen versucht und auch vereinbart worden, der sich indes in der Folge nur als ein Scheinfrieden erwiesen hatte. Sollte daher in dem Titel des Gedichtes nicht eine Anspielung auf das nicht eingehaltene Friedensübereinkommen zu erblicken sein?

Als näheres Ergebnis dieser Untersuchung scheint die Erkenntnis bezeichnet werden zu dürfen, daß sich Instr. II 25 auf die durch die südgallischen Metropoliten zwischen 460 und 464 verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten bezieht, und daß in ihr die zur Beilegung jener Streitigkeiten zwischen 462 und 464 erlassenen Hilarus-Briefe benutzt sind. Unter Berücksichtigung des bereits früher gewonnenen terminus ad quem der Dichtungen Kommodians (d. i. des Jahres 466) ergibt sich aber daraus die Entstehung des Gedichtes in Südgallien um 464/65.

III. Die Beziehung der Instructio II 28 auf Papst Hilarus (461—468) erscheint bei Beachtung der bisher gewonnenen zeitlichen und geschichtlichen Daten und der in dem Gedichte selbst liegenden Andeutungen kaum zweifelhaft. Ihr Text lautet:

Pastoribus Dei.

Pastor, si confessus fuerit, geminavit agonem.
Apostolus autem tales iubet esse magistros[1]):
Sit patiens rector, sciat ubi frena remittat,
Terreat in primis et postea melle perungat,
5 Observetque prius, ut faciat ipse qui dicit.
Redditur in culpa pastor saecularia servans,
In faciem cuius sis ausus dicere quicquam.
Bullit in inferno rumoribus ipsa gehenna:
Vae miseri![2]) Plebi, dubia quae forte becillat,
10 Si talis aderit pastor, paene perdita instat.[3])

---

[1]) = episcopos, s. Instr. II 27, 2.

[2]) So haben alle Kodizes; Dombart schreibt vae miserae plebi. Zu der Anrede Vae miseri! vgl. Instr. I 30, 8: Heu miseri!

[3]) Die Kodizes haben perdita stat, Kod. C deutlicher perditā stat, woraus sich die obige Lesung ergibt. Perdita scheint nach der Analogie von missa, collecta, ascensa etc. = perditio. Die Form ist als existierend

Devotus autem [eam] continet recte gubernans;
Exhilaratur enim ex anima regibus aptis.
In talibus spes est et vivit ecclesia tota.

Die Bezeichnung „pastor“ wird, wie schon früher bemerkt (S. 82), von Kommodian in dem doppelten Sinne von Presbyter und Bischof verwendet; daß sie hier in letzterem Sinne gebraucht ist, geht aus ihrer Gleichstellung mit magister, d. h. episcopus in Vers 2 hervor. Als besonderer Hinweis auf den Papst, wofür wir das Wort im vorstehenden Gedichte halten, findet sich der Ausdruck neben ähnlichen (wie z. B. rector [1]) auch bei anderen Schriftstellern, so z. B. in einem Ps.-Damasus-Epigramm [2]), in der Professio fidei des Bachiarius [3]) und in einem Carmen des Ennodius.[4]) Daß der Dichter einen bedeutsameren Sinn mit ihm verbindet, scheint das unterscheidende Beiwort Pastoribus Dei anzuzeigen.

Die Dichtung ist im allgemeinen ein Preis des guten Oberhirten und des Segens und Glückes, das durch ihn der unterstellten Herde zuteil wird. Daß der Geist des Dichters bei dieser Schilderung zugleich vom Gedanken an die in Instr. II 25 gebrandmarkten schlechten Seelenhirten bewegt wird, zeigen die direkten Beziehungen, welche zwischen Vers 5—6 der Instr. II 28 und Vers 2—4 der Instr. II 25 obwalten, indem hier den schlechten Bischöfen neben weltlicher Gesinnung Nichtbeobachtung der von ihnen selbst verkündeten Lehren vorgeworfen, dort umgekehrt dem guten Hirten Meidung der Weltlust und ein mit seinen Worten übereinstimmendes Handeln beigelegt wird.

---

vorauszusetzen auf Grund der roman. Wortformen (franz.) perte, (ital. span.) perdida. Belegt scheint sie aus frühmittelalterlichen Schriften noch nicht zu sein, weshalb Kommodian möglicherweise als ihr erster Zeuge zu nennen ist.

[1]) Beim Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 14.

[2]) Ihm, Damasi Epigrammata p. 77: Istic insontes caelesti flumine lotas Pastoris summi dextera signat oves. de Rossi glaubt, daß das Epigramm zur vatikan. Basilika des hl. Petrus gehörte und der Zeit des P. Damasus nicht fernsteht.

[3]) Bei Migne, P. L. 20, 1035 B.

[4]) Carm. 15 ed. Sirmond.

Einen erwägenswerten Grund für die angezeigte Bezugnahme der Dichtung auf den Papst bietet zunächst die Art ihres Eingangs. Wie nämlich die Einleitungen der Instruktionen II 25 und II 29, die das zwieträchtige Wirken der von Herrsch- und Habsucht getriebenen Bischöfe geißeln, in bezeichnender Weise an das erste Kapitel der Cyprianischen Schrift de ecclesiae catholicae unitate angelehnt sind, so benutzt der Dichter im Eingang der Instructio II 28 das erste Kapitel des Glückwunschschreibens, welches der hl. Cyprian im Jahre 255 an Papst Lucius richtete, um demselben seine Freude über die Rückkehr aus der um des Glaubens willen ertragenen Verbannung zu bezeugen. Die Parallele zuvörderst zu Vers 1: „Pastor (= sacerdos), si confessus fuerit, geminavit agonem", lautet in der Epist. 61. c. I. (Hartel p. 695, 12) bei Cyprian: „Et nuper quidem tibi, frater carissime, gratulati sumus, cum te honore geminato in ecclesiae suae administratione confessorem pariter et sacerdotem constituit divina dignatio." Ferner finden sich die Ausdrücke rector (V. 3), pastor (V. 6. 10) und gubernans (V. 11), mit denen Kommodian die Stellung der im Gedichte geschilderten Persönlichkeit umschreibt, in gleicher Weise bei Cyprian im Anschluß an die eben angeführten Worte, um den Beruf des Papstes zu kennzeichnen, der Kirche ein Hirte, Lenker und Leiter zu sein (p. 695, 14 ff. H.): „sed et nunc non minus tibi et comitibus tuis atque universae fraternitati gratulamur, quod . . . reduces vos denuo ad suos fecerit benigna Domini et larga protectio, ut pascendo gregi pastor, et gubernandae navi gubernator, et plebi regendae rector redderetur . . ." Da Kommodian weiterhin in Vers 13 die ecclesia tota als den amtlichen Wirkungskreis des in Instr. II 28 geschilderten guten Hirten nennt, so legt sich nun einerseits auf Grund dieser Bezeichnung und jenes Parallelismus mit dem Schreiben Cyprians, anderseits wegen der berechnenden Art, die sich in dem Anschluß des Dichters an Cyprianische Schriften zu erkennen gibt, die Wahrscheinlichkeit nahe, daß die Dichtung wohl an den Papst gerichtet sein dürfte. Die voraufstehenden Untersuchungen haben aber die Abfassung

der Instruktionen II 25 bis II 29 in den Jahren 461—464 ergeben, d. h. in eben jener Zeit, in welcher Papst Hilarus die Kirche regierte und regelnd in die oben erwähnten Zwistigkeiten zwischen Volk und Metropoliten der südgallischen Kirchen eingriff: die Erwägung eben dieses Umstandes insbesondere scheint sodann kaum noch einen Zweifel zu lassen, daß die Wahl des Ausdruckes Exhilaratur im vorletzten Verse nicht auf Zufall beruht, sondern eine absichtliche Anspielung auf den Namen des genannten Papstes enthält, zumal Kommodian eine ausgesprochene Neigung zu solchen Wortspielen verrät.[1])

Diesen äußeren Merkmalen, welche eine direkte Bezugnahme der Dichtung auf Papst Hilarus zu zeigen scheinen, entspricht aber auch durchaus die Art des Inhalts. Von gewissem Belang ist hier zunächst die Beobachtung, daß die Kennzeichnung des guten Oberhirten, die Kommodian in Vers 2 im Anschluß an den „apostolus“ zu geben verspricht, sich in der von ihm gewählten Form weder im Briefe Pauli an Titus (1, 7 ff.), noch in dem ersten an Timotheus (3, 2 ff.), dagegen zum Teil wörtlich in dem Kommentar des sog. Ambrosiaster zum ersten Timotheusbrief findet.[2])

---

[1]) Diese Vorliebe des Dichters äußert sich, wie in der akrostichischen (und teilweise selbst telestichischen, s. Instr. I 28) Anlage seiner Gedichte überhaupt, so besonders in der versteckten Angabe seines eigenen Namens in der letzten Instructio des zweiten Buches (II 39), deren Anfangsbuchstaben von unten nach oben gelesen als Namen und Titel die Worte ergeben: Commodianus mendicus Christi. Das Interesse, welches der Dichter an diesem Versteckspiel nimmt, zeigt sich näherhin in der einzigen nicht akrostichischen Überschrift »Nomen Gasei«, durch die er gleich zu Anfang auf das in die Dichtung hineingelegte Rätsel hindeutet, sowie in den beiden Schlußversen, welche nicht mehr dem behandelten Stoff gelten, sondern ausdrücklich die »curiositas des Kundigen« auffordern, den Namen des Verfassers in dem Dichtwerk ausfindig zu machen. — Den Wert derartiger Wortspiele, wie des oben erwähnten Exhilaratur, für die literarhist. Forschung zeigt Schanz in der »Gesch. der röm. Literatur« II S. 353 und III. S. 154 an zwei sehr lehrreichen Beispielen.

[2]) Instr. II 28, 5 f.:
(Rector) Observetque prius, ut faciat ipse qui dicit.
Redditur in culpa pastor saecularia servans.

Ambrosiaster zu I. Tim. 4, 15. 16 (M. 17, 475):
Tum enim (auditores) vera et metuenda esse intelligunt, quae dicuntur, quando ab eo ipso qui docet,

Eine sehr auffällige, oder vielmehr ganz einzigartige Berührung mit dem Ambrosiaster zeigt die Dichtung (in V. 7) auch darin, daß sie, wie dieser, die Auflehnung des Volkes gegen weltlich gesinnte Seelenhirten für recht erklärt.[1]) Indes eine aufmerksamere Berücksichtigung verdient — um jetzt von Vers 5 und 6 und ihrer näheren Ausführung bis Vers 10 abzusehen, die, wie schon oben hervorgehoben wurde, in direkter Beziehung zu Vers 2—4 der Instr. II 25 stehen und ein Rückblick auf die dort geschilderten kirchlichen Mißstände sind — die dem Oberhirten vom Dichter an erster Stelle (V. 3. 4) gegebene Weisung, welche lautet:

Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat,
Terreat in primis et postea melle perungat.

Da dieselbe nämlich einerseits nicht, wie die ihr nachfolgenden Mahnungen, dem Kommentar des Ambrosiaster in direkter Nachbildung entstammt, anderseits dagegen eine äußerst auffällige Übereinstimmung mit dem eigenartigen Verfahren zeigt, welches die Regierungsweise des Papstes Hilarus kennzeichnet, so dürfte sie nach dem vorhin Gesagten vielleicht schon als der letzteren entnommen bezeichnet werden können. Ihre Abhängigkeit von der Auffassungsweise seines Amtes, die Papst Hilarus in Wort und Tat kundgab, kann aber noch genauer gezeigt werden.

---

magna veneratione observari videntur. Quod rectori plebis duobus proficit modis . . . si negligens fuerit, redditurus est rationem.

V. 13:	Ambrosiaster zu I. Tim. 6, 13–16 (M. 17, 483):
In talibus (devotis rectoribus) spes est et vivit ecclesia tota.	(Apostolus) magna vigilantia et providentia dat praecepta rectori ecclesiae: in huius enim persona totius populi salus consistit.

1)

V. 7:	Ambrosiaster zu I. Cor. 10, 10 (M. 17, 235):
In faciem cuius (i. e. saecularia servantis rectoris) sis ausus dicere quicquam.	Murmurare est falso ad invicem de praepositis et rectoribus queri: quia solet murmur fieri et iusta de causa.

Nach Ausweis der Hilarus-Briefe war nämlich dies die eigenste Art des Papstes, daß er, große Strenge mit ebenso großer Nachsicht verbindend, einesteils mit scharfen Rügen und Drohungen gegen die Übertreter kirchlicher Gesetze einschritt, andernteils aber die geschehenen Fehler nicht nach der Strenge des Gesetzes ahndete, sondern in Milde zu heilen und auszugleichen suchte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht insbesondere die Schreiben, welche er wegen der unkanonischen Einnahme, bezw. Besetzung bischöflicher Stühle durch Bischof Hermes von Narbonne und Bischof Mamertus von Vienne an die südgallischen Bischöfe und Metropoliten richtete. Es sei ihm zu Ohren gekommen, heißt es in der Ep. VII[1]), die in sehr ernstem Tone den Metropoliten Leontius von Arles zur Berichterstattung auffordert, „quod iniquissima usurpatione quidam Hermes episcopatum civitatis Narbonnensis execrabili temeritate praesumpserit"; darauf läßt er es sich in der Ep. VIII[2]) vor Kundgabe seiner Entscheidung vorerst angelegen sein, „culpas in nostro deprehensas examine non tacere, ne per incongruum silentium cum iniqua agentibus habere videamur conniventiae portionem". Obwohl nun aber das Vergehen als ein „qua non obiurgatione dignissimum" bezeichnet wird, wird dem schuldig Befundenen dennoch das Verbleiben auf dem bischöflichen Stuhle mit der Begründung gestattet, daß der frühere Lebenswandel desselben die Annahme erlaube, „hos illum, quos in eo arguimus, incurisse potius quam fecisse excessus". Gleiche Entschiedenheit, aber auch gleiche Milde zeigt das Verfahren gegen Bischof Mamertus von Vienne, über welchen der Papst in Ep. IX[3]) Bericht fordert, weil derselbe „invitis Deensibus, et qui ad ecclesiarum eius numerum, quem ei apostolicae sedis deputavit auctoritas, . . . minime pertinebant, hostili more, ut dicitur, occupans civitatem, episcopum consecrare praesumit". In bekümmerter und zugleich strafender Sprache hebt Ep. XI[4]), nachdem

[1]) Bei Migne P. L. 58, 24; Mon. Germ. Hist. Epist. t. III p. 22.
[2]) Migne 58, 24; M. G. H. ibd. p. 25.
[3]) Migne 58, 27; M. G. H. ibd. p. 28.
[4]) Migne 58, 28; M. G. H. ibd. p. 30.

der Bericht eingetroffen, die Schwere der Verschuldung des Bischofes Mamertus hervor, der sich die gleichen Übergriffe erlaubt habe, die vordem am Bischof von Arles durch Übertragung seines Vorranges an den Sitz von Vienne gerächt worden seien. Vom Geiste des Hochmuts getrieben habe Mamertus die Gefahr des Verlustes der ihm so zugefallenen Vorrechte nicht geachtet: „claret praedictum privilegia . . . velle perdere plus volendo, qui abusus . . . Leontii moderantia Deensibus contra fas episcopum . . . non timuit consecrare". Eine solche Tat verdiene, daß jener nicht nur selbst seines bischöflichen Amtes entsetzt werde, sondern daß er auch den von ihm eingesetzten Bischof, trotz dessen persönlicher Würdigkeit, aus der Reihe der Bischöfe verwiesen sehe, „ne conceptae audaciae incastigata temeritas licentiae se peperisse putaret exemplum". Nach diesen und anderen äußerst scharfen Verweisen lenkt aber der Papst sofort wieder ein: „Verum ad ecclesiarum quietem tantae transgressionis vulnera, memores apostolicae sapientiae, curari volumus ante fomentis, ut corporis nostri membrum forte sanandum in integritatem pristinam per mitiora medicamenta revocetur, nec credatur negligi, quod interim non monetur abscidi. Praevia medendi semper austeritatis est lenitas, nec omnis ferro statim culpa compescitur . . . Nunc enim temporis opportunitas, nunc languentis necessitas, nunc medicinae ipsius et modus est quaerendus et qualitas . . ."

Einen trefflicheren Kommentar zu den oben angeführten Versen des Dichters wird man nicht leicht geben können, als es diese von Papst Hilarus theoretisch dargelegten und praktisch betätigten Grundsätze sind. Denn die nachsichtige Milde, die sich der Papst nach der schärfsten Verurteilung der Vergehen und der strengsten Bedrohung der Schuldigen zur Pflicht macht, bekundet dieselbe Auffassung von dem Verhalten des Oberhirten, die Kommodian in die Worte kleidet: Terreat in primis, et postea melle perungat; und die Erwägung, daß das Heilverfahren nicht bloß mit Strenge eingreifen dürfe, sondern den Verhältnissen und dem Bedürfnis weise anzupassen sei, läßt denselben Gedanken

erkennen, der in der dichterischen Fassung liegt: Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat. Diese auffallende Übereinstimmung in der Auffassung von der Art und Pflicht des guten Oberhirten, wie sie sich hier zwischen Papst Hilarus und Kommodian ergibt, macht aber wenn an sich schon die Annahme sehr wahrscheinlich, so in Anbetracht des früher Gesagten vielleicht gewiß, daß die dichterische Lehre in der Tat ein Nachklang und Widerhall der päpstlichen Worte ist.[1])

Fassen wir kurz zusammen, so bieten sich folgende, für die Beurteilung des Gedichtes wesentliche Stücke dar: a) Die Einleitung ist dem Eingang des Cyprianischen Glückwunschschreibens an Papst Lucius entnommen. b) Die Schilderung des guten Oberhirten, der Strenge mit Milde und Nachsicht vereint (V. 3. 4), scheint ihre Quelle in den von Papst Hilarus gelehrten und betätigten Grundsätzen zu haben. c) Die Fehler, welche Kommodian (V. 5. 6) an schlechten Seelenhirten rügt (Nichtbefolgung der eigenen Lehre und Aufgehen in weltlichen Interessen), sind die gleichen, welche in Instructio II 25 anläßlich bestimmter Vorgänge gewissen Bischöfen zum Vorwurf gemacht werden, und wie dort der Dichter gegen dieselben im Verein mit einer gegen sie stehenden Volkspartei praktisch Opposition machte, so verkündet er hier (nach einer aus dem Ambrosiaster übernommenen Lehrmeinung) das gute Recht der Untergebenen (V. 7—10) zu offener Auflehnung gegen weltdienerische Seelenhirten, weil dieselben eine Gefahr für das ewige Heil eines ihnen nicht charakterfest entgegentretenden Volkes seien. Diese Anspielungen zeigen aber, daß der Dichter an die in Instr. II 25 behandelten Zwistigkeiten denkt, die, wie unter n. II. dargelegt worden ist, von südgallischen Bischöfen verschuldet waren und von Papst Hilarus beigelegt wurden. d) In den Schlußversen (11—13), die das Glück eines unter

[1]) Die nähere Berührung in Sinn und Wortlaut des Verses 3: sciat (rector) ubi frena remittat und der Ausdrucksweise des Papstes in Ep. VIII: in totum nec remittere nos fecit indulgentia, nec affectio coercere weisen auch hier wieder auf die direkte Benutzung der Hilarus-Briefe, deren wir bereits oben S. 93 Erwähnung taten.

einem berufstreuen Oberhirten stehenden und von ihm in Einigkeit erhaltenen Volkes schildern, findet sich neben Erwähnung der „ecclesia tota“ in dem Worte „exhilaratur“ eine bei Kommodian nicht anders als beabsichtigt zu betrachtende Anspielung auf den Namen des Papstes Hilarus.

Aus diesen Momenten dürfte hervorgehen, daß Zweck und Absicht des Gedichtes ein Huldigungserweis an Papst Hilarus ist und zwar zum Dank für sein Eingreifen in die von den südgallischen Metropoliten (Rusticus, bezw. Hermes und Mamertus) in der christlichen Bevölkerung erregten Wirren. Diesem Zweck entspricht sowohl die eingangs vom Dichter entworfene Zeichnung des rechten Oberhirten nach Zügen, welche die Eigenart des Papstes Hilarus spiegeln, als die inmitten des Gedichtes gebrachte Anspielung auf den Charakter der beigelegten Konflikte, als endlich die im Schlußwort neben dem abermaligen Hinweis auf den Papst als den guten Hirten enthaltene Dankesäußerung: „es freue sich das Volk aus ganzem Herzen an einem so tüchtigen Herrscher“ (Exhilaratur enim (plebs) ex anima regibus aptis). So scheint auch der ehrende Titel Pastoribus Dei verständlich zu werden und nicht weniger der Grund, aus welchem der Einleitungsvers der Dichtung dem einleitenden Satze in dem Glückwunschschreiben Cyprians an Papst Lucius nachgebildet ist.

IV. Die 32. Instructio des 1. Buches fordert einen durch Übermut, Willkür und Verschwendung sich hervortuenden „iudex“, d. h. Provinzialstatthalter zur Bekehrung auf: nach den bisher über die Entstehungszeit und Örtlichkeit der Instructiones gewonnenen Aufschlüssen aber müßte damit ein zwischen etwa 460—64 in Südgallien regierender Statthalter gemeint sein. Da nun in der Tat damals der durch eben jene Eigenschaften berüchtigte und im Jahre 467 in Rom wegen Landesverrat zum Tode verurteilte Arvandus die praefectura praetorio Galliarum innehatte, deren Sitz Arles war, so drängt sich die Vermutung auf, daß der Genannte wohl der Adressat der dichterischen Apostrophe sein könnte. Ihre Richtigkeit soll nachstehend näher untersucht werden. Das Gedicht lautet:

Sibi placentibus.

Si locus aut tempus favet, aut persona provehit[1]),
Iudex esto novus. Quid nunc extolleris inde?
Blasphema[2]) indocilis! de cuius praestantia vivis,
In fragilitate tanta non respicis unquam.
5 Per gradum et lucra avidus fortunae praesumis,
Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis.
Auro licet cenes cum turba choraulica semper,
Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi.
Et locus et tempus et persona tibi donetur,
10 Nunc si tamen credis; sin autem pro eo timebis.
Tempera te Christo et cervicem illi depone:
Istic honor remanet et tota fiducia rerum.
Blanditur quando tibi tempus nunc, cautior esto.
Ultima fatorum non providens, quae te oportet,
15 Sine Christo nequis esse [vi]tae conpotis unquam.

Der Titel iudex (V. 2) bezeichnet seit Konstantin den Statthalter einer Provinz.[3]) Daß Kommodian ihn in derselben Bedeutung verwendet, geht aus V. 873 des Carm. Apol. hervor: „Mittunt [Caesares] et edicta per iudices omnes ubique", in welchem die kaiserlichen Erlasse als an die iudices, d. h. an die Statthalter ergehend erwähnt werden. Aus dieser selben Stelle ergibt sich, daß Kommodian den Titel nicht bloß in dem engeren Sinne braucht, in welchem er die unter den vicarii, bezw. praefecti praetorio stehenden Verwalter einer Einzelprovinz bezeichnete, sondern in der weiteren Bedeutung, in welcher er auch die höhere (vicarii) und höchste Klasse (praefecti praetorio) der Statthalter umfaßte: denn die kaiserlichen Erlasse (edicta) wurden seit Einrichtung der diokletianisch-konstantinischen Monarchie „entweder unmittelbar an alle Reichsangehörigen gerichtet, oder durch kaiserliches Handschreiben einem hohen Reichs-

---

[1]) Dombart schreibt mit Kodex C provenit. Provehit (= befördern) scheint aber durch den Sinn hier ebenso geboten, wie in Instr. II 25, 1 das von D. eingesetzte vehit statt venit, was sich im selben Kodex findet.

[2]) So haben alle Kodizes; Domb. schreibt: Blasphema[s], indocilis.

[3]) Vgl. Cod. Theodos. 1, 5, 12. 13; 1, 7, 2; 9, 3, 6. Orosius, Hist. VII 40, 5. Hieronymus Ep. 52 (Migne P. L. 22, 536).

beamten, meist dem praefectus praetorio zur Mitteilung an die Provinzialbehörden oder zur Publikation durch öffentlichen Anschlag zugesandt." [1]) Der Umstand, daß Arvandus praefectus praetorio war, ist daher mit der Ausdrucksweise des Dichters vereinbar.

Weiter bezeichnet das Gedicht den in ihm Angeredeten als iudex novus (V. 2), d. h. als einen erst kürzlich in das Amt eingesetzten Mann. Da nun Arvandus, wie aus dem Berichte des zeitgenössischen Sidonius Apollinaris über ihn (s. Ep. I 7) geschlossen werden muß, die praefectura Galliarum im Jahre 462 antrat, so würde dieser Zeitpunkt völlig mit demjenigen übereinstimmen, der nach den vorausgehenden Untersuchungen für die Abfassung des ersten Buches der Instruktionen näherhin inbetracht kommt. Die genauere Bestimmung des Jahres seines Amtsantrittes hängt indes mit der strittigen Frage zusammen, wann Sidonius jenen Bericht über den Prozeß des Arvandus schrieb, in welchem er angibt, daß derselbe bis zur Amtsentsetzung die Präfektur fünf Jahre lang inne hatte. Da sich das Schreiben in der von Sidonius selbst zur Veröffentlichung geordneten Briefsammlung unter einer Reihe anderer findet, die sämtlich in das Jahr 467 fallen (s. Epp. lib. I n. 5. 8. 9.), so legt sich unmittelbar die Folgerung nahe, daß es der gleichen Zeit angehören müsse. Zur Zeit seiner Abfassung aber war das (nachher in Verbannung umgeänderte Todes-) Urteil über Arvandus schon gesprochen, aber noch nicht bestätigt. Einen Zweifel an dem daraus sich ergebenden Zeitansatz für die Präfektur des Arvandus (462—467) hat allein die Notiz in den Chronica des Kassiodor zum Jahre 469

---

[1]) S. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit II S. 35. Über das Verwaltungsgebiet des praefectus, vicarius und rector (praeses, iudex ordinarius) provinciae ebenda S. 44 ff. — Daß die Bezeichnung iudex auch auf die höchste Rangklasse (die praefecti) angewendet wurde, zeigt die Konstitution Theodosius' des Jüngeren vom J. 425: Nulli Iudicum, exceptis his, qui in summa administrationis sunt positi potestate (d. h. die praefecti praetorio, s. Cod. Theod. 9, 41, 1), sowie der Ausdruck des Sidonius Apollinaris, welcher als neu ernannter Stadtpräfekt von Rom Epist. I 10 mit den Worten beginnt: Accepi per praefectum annonae litteras tuas, quibus eum . . . mihi insinuas iudici novo.

hervorgerufen: „His (Marciano et Zenone) coss. Arabundus imperium temptans iussu Anthemii exilio deportatur." Man schloß aus ihr, daß die Anklage und erste Verurteilung gegen Ende 468 erfolgt und mithin im gleichen Jahre der Brief des Sidonius geschrieben sein müsse. Gegen die Richtigkeit der Kassiodorischen Meldung aber erhob schon Hadrianus Valesius[1]) unter Hinweis auf die Darstellung des Sidonius Einsprache, „ex (cuius) verbis intelligitur . . . (Arvandum) ante secundum consulatum Anthemii, hoc est Pusaeo et Ioanne coss. (467) circa finem anni esse damnatum". Es handelt sich also letztlich um eine Frage der Wahl zwischen den beiden Zeugen; bei einer solchen aber scheint der Zeitgenosse Sidonius vor Kassiodor um so mehr den Vorzug zu verdienen, als letzterer nicht nur den Namen, sondern auch die Schuld des Angeklagten unrichtig angibt (Ursurpationsversuch statt Landesverrat), und daher wohl auch inbetreff der Zeit eher eines Irrtums bezichtigt werden darf. Dazu kommt, daß Sidonius, der im Jahre 468 als Stadtpräfekt zugleich Senatspräsident war und als solcher die Senatsverhandlungen gegen den ihm befreundeten Arvandus persönlich hätte leiten müssen, dieses Umstandes trotz allem Detail der Schilderung in Ep. I 7 nicht gedenkt, seine Aussichten auf jene Würde vielmehr erst in Ep. I 9 erwähnt und in Ep. I 10 seine Erhebung zu derselben anzeigt. Aus all dem darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Verhandlung gegen Arvandus bereits im Jahre 467 stattfand und daß derselbe folglich im Jahre 462 die Präfektur Südgalliens übernahm.

Stimmen mithin Zeit, Örtlichkeit und amtliche Stellung des Arvandus mit den gleichen Merkmalen der in Instr. I 32 geschilderten Persönlichkeit in einer Weise überein, daß sich der Gedanke an ihn als an den Adressaten der Dichtung nahe legen muß, so fragt es sich nun, ob auch der Charakter desselben den dort entworfenen Zügen so vollkommen entspricht, daß man ihn als den wirklich Gemeinten bezeichnen darf.

---

[1]) Rerum Francicarum libri octo. Tom. I p. 205.

Die klangvolle Antithese, mit welcher Sidonius in seiner schöngeistigen Art die doppelte Amtsperiode des Arvandus zu kennzeichnen sucht: „praefecturam primam gubernavit cum magna popularitate consequentemque cum maxima populatione", erinnert wohl zu sehr an dessen Liebhaberei für dergleichen Spiel, um als vollwichtig genommen zu werden. Aus den Ausführungen der Ep. I 7 ergibt sich denn auch ein anderes Bild. Danach war Arvandus schon während seiner ersten Amtsführung von Schulden überhäuft und von Gläubigern bedrängt, dazu voll Eifersucht auf den gallischen Adel[1]), aus dessen Mitte die früheren praefecti praetorio hervorgegangen waren[2]) und dessen Nachrücken in seine eigene Stellung er, der nur plebeischen Standes war[3]), befürchten zu müssen glaubte. Hiernach scheint derselbe aber eine Kreatur des damals in Rom unumschränkt gebietenden Ricimer gewesen zu sein; ihm allein wenigstens konnte er auch nur seine während des Interregnums (465 bis 67) erfolgende zweite Amtsbestätigung zu verdanken haben. Aus dem Charakter eines solchen durch unrechte Gunst aus niederem Kreise hervorgehobenen Mannes aber werden auch leichter die Unbesonnenheiten und Mißgriffe verständlich, die Sidonius ungeachtet seiner Freundschaft[4]) für denselben zugeben zu müssen gesteht, vor allem jener Entschluß, aus Feindseligkeit gegen den nicht nach sonstiger Gepflogenheit von Ricimer aufgestellten[5]), sondern von Konstantinopel gesandten neuen „griechischen Kaiser"

[1]) Sidonii Epp. (ed. Luetjohann) p. 10, 14: pariter onere depressus aeris alieni, metu creditorum successuros sibi optimates aemulabatur.

[2]) So hatten des Sidonius Vater und nach diesem Tonantius Ferreolus (ein Enkel des Konsuls Syagrius), der in Rom als Ankläger des Arvandus auftrat, die Stelle bekleidet.

[3]) Sid. Ep. (L. 12, 16): Confestim privilegiis geminae praefecturae . . . exauguratus et plebeiae familiae non ut additus sed ut redditus publico carceri adiudicatus est.

[4]) Ibd. 10, 2: Amicus homini fui supra quam morum eius facilitas varietasque patiebantur.

[5]) Nacheinander stürzte und erhob Ricimer die Kaiser Avitus (—456), Maiorianus (—461), Libius Severus (—465); auch Kaiser Anthemius wurde 472 von ihm beseitigt.

Anthemius Gallien an den Westgotenkönig Eurich zu verraten.[1]) Dieser Gesinnungslosigkeit stand sein übriges Wesen gleich, in dem sich stolze Verachtung anderer[2]), törichte Überhebung im Glück[3]) und ein maßloser Hang zu Eitelkeit und Prunk[4]) kundgab. Die gleichen Charakterfehler hält aber auch Kommodian dem in Instr. I 32 unter der Devise: Sibi placentibus apostrophierten Statthalter vor, indem er ihm hochmütigen Dünkel ob seiner Stellung (V. 2. 3), zuchtloses Schwelgen und Schalten in seinem Glück (V. 6) und bezeichnenderweise ebenfalls übertriebenen Prunk (V. 7) zum Vorwurf macht. Nach dem oben Gesagten scheint daher dieses völlig übereinstimmende Charakterbild einen fast sicheren Schluß auf die Identität der von Sidonius und von Kommodian geschilderten Persönlichkeit zu gestatten.

Wie eine weitere Bestätigung dessen erscheint das hellere Licht, das damit auf den dunklen Sinn des Eingangsverses entfällt: „Si locus aut tempus favet, aut persona provehit, Iudex esto novus“, in welchem der Dichter die Erhebung des neuen Statthalters der Gunst der Zeitumstände und der ernennenden Persönlichkeit zuschreibt. Daß darin eine

---

[1]) Sid. Ep. (L. 11, 1): Haec (Arvandi) ad regem Gothorum charta videbatur emitti, pacem cum Graeco imperatore dissuadens . . . cum Burgundionibus iure gentium Gallias dividi debere demonstrans, et in hunc ferme modum plurima insana.

[2]) Ibd. 10, 7: Fidelium consilia despiciens fortunae ludibrium per omnia fuit. 11, 10: (Arvandum) incautum et consiliis sodalium repudiatis soli sibi temere fidentem (adversarii) . . . involvere (meditabantur).

[3]) Ibd. 10, 8: O quotiens saepe ipse se adversa perpessum gloriabatur, cum tamen nos . . . ruituram eius quandoque temeritatem miseraremur. 10, 18: Pervenit Romam illico tumens, quod prospero cursu procellosum Tusciae litus enavigasset, tamquam sibi bene conscio ipsa quodammodo elementa famularentur.

[4]) Selbst während seiner Internierung in Rom als Angeklagter blieb er sich darin gleich; ibd. 11, 20: Inter haec (Arvandus) aream Capitolinam percurrere albatus; modo subdolis salutationibus pasci, modo crepantes adulationum bullas ut recognoscens libenter audire, modo sericas et gemmas et pretiosa quaeque trapezitarum involucra rimari et quasi mercaturus inspicere, depretiari, devolvere. 11, 26: Procedit noster ad curiam paulo ante detonsus pumicatusque . . .

Anspielung auf Verhältnisse vorliegt, welche die Beförderung des Betreffenden ungünstig beurteilen machten, geht noch deutlicher aus Vers 9 hervor: „Et locus et tempus et persona tibi donetur, Nunc si tamen credis", in welchem Kommodian abermals auf jene Umstände mit dem Bemerken hinweist, daß dem Erwählten all das verziehen sein solle (donetur[1]), wenn er sich jetzt wenigstens zum Glauben an Christus bekehren wolle. Das Verständnis des Verses dürfte sich aus der Erwägung ergeben, daß Arvandus als ein Mann nur plebeischen Standes auf den hohen Posten eines praefectus praetorio Galliarum — der sonst, wie die Präfekturen überhaupt, vom Kaiser unmittelbar vergeben und wegen der nahen Beziehungen, in die sein Inhaber zur kaiserlichen Person trat[2]), dem hohen Adel vorbehalten wurde — lediglich durch ein enges Gunstverhältnis zu dem in jener Zeit an aller Kaiser Statt regierenden Ricimer und unter dem Einfluß der durch dessen demokratische Politik anders gestalteten Zeitumstände gelangen konnte. Mit Rücksicht hierauf erklärt sich nämlich sowohl einerseits der favor loci, temporis, personae, den der Dichter in Vers 1 als den Grund der Ernennung bezeichnet, als anderseits die allgemeine Unzufriedenheit über eine solche Beförderung, die er bei der abermaligen Erwähnung jener Faktoren in Vers 9 durchklingen läßt und die er dem Erwählten wenigstens durch die nunmehr vorzunehmende, auch durch sein eigenstes Interesse gebotene Bekehrung zum christlichen Glauben zu beschwichtigen anrät. Soweit das Material Vergleichspunkte zwischen Arvandus und dem Iudex der Instr. I 32 ermöglicht, dürfte daher auf die Identität der beiden Persönlichkeiten zu schließen sein.[3])

---

[1]) Vgl. peccata donare II 5, 8; A 746.

[2]) »Der Präfekt erhält vom Kaiser die ehrende Anrede parens . . ., ihm geht der Kaiser im Konsistorium bis zur Türe entgegen.« Schiller, Römische Kaisergesch. II 50 f.

[3]) Die auf den ersten Blick befremdliche Kühnheit des Dichters, der sich mit einer öffentlichen Mahnrede an den mächtigen Praefectus praetorio heranwagt, wird um vieles begreiflicher, wenn man sich ein Vorkommnis vergegenwärtigt, welches die zeitgenössische Vita des Bischofs Hilarius

Eine Durchsicht der in den vorstehenden Nummern versuchten Nachweise läßt wohl eine gewisse Gewähr erkennen, welche durch dieselben gleichzeitig für die Richtigkeit der in den ersten Paragraphen gewonnenen Ergebnisse geboten wird. Denn je enger durch diese schon die zeitliche

---

von Arles († 449) berichtet (Migne 50, 1230 f.): »Quantum (Hilarius) districtionis habuerit in causa iustitiae, apertissime declaravit, ita ut ne dignitate quidem pepercerit praefecturae. Nam cum saepius praefectum temporis illius secrete monuisset, ut ab iniustis iudiciis se temperaret, et consuetudinario lapsu ille ferretur in praeceps: accidit, ut, dum in basilica Constantia sacra solemnia celebrantur, productis fontibus caelestium doctrinarum fidelium corda rigaret, subito cum suo ingrederetur officio praefectura. Quam dum ibidem cerneret immorantem, a praedicatione cessavit dicens, non esse condignum ut qui eius pro salute propria contempserat monita, spiritalis cibi perciperet alimenta. At ubi ille digna confusione perfusus egressus est, convivium quod inchoaverat spiritalium deliciarum . . . innovato studio coepit praebere agminibus populorum. Praemisit et reliquit exemplum, qualiter constantiae virtute mundanae contemni debeant potestates.« Daß der moralische Eindruck, den das furchtlose Auftreten des aszetisch-strengen Bischofs hervorgerufen hatte, ein sehr großer gewesen sein muß, läßt die letzte Bemerkung erkennen. Ob Kommodian, dessen Aufenthalt im selben Arles das nächste Kapitel (§ 1 n. III) zeigen soll, sich dadurch nicht zu seiner Mahnrede an den »neuen« Präfekten ermutigt gefunden haben möchte? Der Inhalt derselben stimmt übrigens so sehr mit den Mahnungen überein, welche der sterbende Bischof Honoratus von Arles († 428) an den ihn besuchenden praefectus praetorio und sein Gefolge laut Mitteilungen desselben Hilarius in der Vita Honorati (Migne 50, 1206 n. 32) gerichtet hat, daß man in ihnen fast die Quelle der von Kommodian verfaßten Instruktion vermuten darf. Wie jene mit den Worten beginnen: »Videtis, quam fragile habitemus hospitium«, so hält K. einleitend in gleicher Gedankenwendung seinem Adressaten vor: In fragilitate tanta non respicis umquam (auctorem vitae). Nicht Stellung noch Reichtum, fährt Honoratus fort, bewahren vor dem Tode, der Glaube an Christus gibt aber im Tode Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben. Auch hierin folgt ihm K., insofern er nach Erwähnung eines glanzvollen äußern Lebens auf den ewigen Untergang hinweist, wenn man an Christus nicht geglaubt habe (V. 5—8), während im Glauben an Christus ewiges Heil und wahre Zuversicht liege (V. 11—12). Hon. mahnt daher so zu leben, daß man den Tod nicht zu fürchten brauche, und von eitlen Erdengütern sich nicht fesseln und verführen zu lassen. Mit ähnlicher Mahnung schließt auch K.: Umschmeichelt dich die Welt, dann habe auf dich acht; wenn du nicht vorausschaust auf dein Lebensende, wirst du das Leben nicht gewinnen (V. 13—15).

(und örtliche) Entstehung der Dichtungen Kommodians umgrenzt war, desto mehr mußte sich naturgemäß die Wahrscheinlichkeit eines zufälligen Findens sowohl allseitiger, als individuell zutreffender Belege zu den dichterischen Schilderungen verringern. Freilich durfte auch mit Rücksicht auf diese Eingrenzung der Anspruch erhoben werden, die vom Dichter erwähnten Vorkommnisse und Persönlichkeiten innerhalb jenes Kreises aufzuzeigen. Ist nun durch die oben gegebenen Nachweise einer solchen Aufgabe entsprochen, oder mit anderen Worten, mittels ihrer eine tatsächliche Probe auf die Richtigkeit der aufgestellten These gemacht und erbracht worden, so darf aber auch diesen letztangeführten Momenten als einem argumentum a posteriori ein gleich selbständiger Beweiswert wie den erstgegebenen Beweisführungen zuerkannt werden.

§ 5.

Allgemeinbeweise für die Abfassung der Dichtungen nach Ende des dritten Jahrhunderts.

Zeigten die bisher besprochenen Dichtungen ein besonderes zeitgeschichtliches Gepräge, aus dem sich ihre Entstehung in den Jahren 460—466 entnehmen ließ, so fehlt es in den Werken des Dichters auch nicht an Merkmalen allgemeiner Art, die an sich eine zeitliche Abschätzung zwar nur innerhalb weiterer Grenzen gestatten, zu der einen Erkenntnis aber doch völlig ausreichen können, daß Kommodian nicht dem dritten Jahrhundert, sondern einer späteren Zeit angehört hat. Unter dieselben fällt der bereits oben (S. 106) erwähnte Gebrauch des Wortes „iudex“ im Sinne von „Statthalter“, welcher der Konstantinischen Zeit eigen ist; sodann die den Diakonen im Hinweis auf kirchliche Vorschriften erteilte Ermahnung zur Keuschheit (vgl. S. 86), die zum frühesten in die Zeit der Synoden von Elvira (306) und Arles (314) paßt[1]; ferner die Benutzung der Kommentare

[1] Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I. 121 ff.: Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum.

des Ambrosiaster (s. S. 100), die bereits auf das Ende des 4. Jahrhunderts als die früheste Abfassungszeit der Gedichte hinweist. Zur Vervollständigung der Untersuchungen über die zeitlichen Merkmale, welche der Inhalt der Dichtungen bietet, sollen nun noch drei Punkte hervorgehoben werden, die eine annähernde Zeitschätzung gestatten und in ihrer Art die bisher gewonnenen Ergebnisse zu bestätigen vermögen. Von einem Hinweis auf die Benutzung der Werke des Laktanz, oder einer Abhandlung über die sprachliche Eigenart des Dichters, die dem gleichen Zweck dienen könnten, sehen wir hier ab, weil dieselben in den Kapiteln über die Quellen und die Sprache Kommodians eingehender zu besprechen sein werden.

I. Eine besondere Anklage, welche in der Instr. II 29 gegen die Bischöfe erhoben wird, bezieht sich auf die Art, wie von denselben das Interzessionsrecht wahrgenommen werde. Sie lautet:[1])

10 Non gratis aget, pro quo interceditis ullus;
Ab igne qui refugit, agit in voragine vestra.
Tunc [re]petit suppetium miser denudatus a vobis.
Ipsi iam horrescunt iudices peculantia[2]) vestra.

Daß die Verse von einer mißbräuchlichen Ausübung des bischöflichen Interzessionsrechtes bei weltlichen Richtern handeln, d. h. jener Befugnis, welche schon von den ersten christlichen Kaisern den Bischöfen eingeräumt wurde, zugunsten strafrechtlich Verurteilter bei dem Richter Fürbitte einzulegen und gänzliche oder teilweise Strafbefreiung zu erwirken[3]), beweist nächst dem Ausdruck intercedere, der dafür (neben intervenire) stehend war, die Nennung der

---

[1]) S. Dombart S. 99.

[2]) Forcellini-De Vit s. v. Peculor (Part. Peculans): est publicam pecuniam et ea, quae ad rempublicam pertinent, aufero, intercipio, male administro.

[3]) »Da nach römischem Recht jedes Gericht befugt war, die Strafe, welche es auferlegt hatte, entweder sogleich, oder soweit sie noch nicht verbüßt war, späterhin zu erlassen.« Loening, Das Kirchenrecht in Gallien S. 310.

„iudices“, sowie der Sinn der Stelle, in welcher den Bischöfen die Ausbeutung fremder Not vorgeworfen wird, die sich hilfesuchend um ihre Fürsprache bewerbe. Wann jenes Vorrecht den Bischöfen zuerst gewährt wurde, läßt sich, abgesehen von seiner Einführung in der Zeit christlicher Kaiser, nicht näher bestimmen. „Zahlreiche Mitteilungen,“ sagt Loening[1]), „sind uns erhalten, aus denen hervorgeht, das es [allmählich] zu einer völlig anerkannten Sitte geworden war, ja daß es geradezu als eine der wichtigsten Pflichten des Bischofs betrachtet wurde, daß er für die Verbrecher einschreite, und daß anderseits das Gericht einer solchen Verwendung in der Regel sich nicht entzog.“ Die erste Erwähnung der bischöflichen Interzessionsbefugnis, die zugleich schon mit einem Tadel und einer Bestimmung gegen die oft von allzu weltlichen Rücksichten geleitete Anwendung derselben verbunden ist, findet sich im 7. Kanon der Synode von Sardika (344[2]); zeitlich als zweiter Zeuge ist der heil. Ambrosius zu nennen, der im 3. Buche der Offizien (c. 9) vor einer Einmischung in Prozesse um Geldeswert warnt: „in causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis, in quibus non potest fieri, quin frequenter laedatur alter, qui vincitur; quoniam intercessoris beneficio se victum arbitratur“.

Daß ein so hohes und aus werktätiger Fürsorge für die Bedrängten selbst erst hervorgegangenes Vorrecht schon in der ersten Zeit seines Bestehens so niedriger Gewinnsucht dienstbar gemacht worden sei, wie sie Kommodian andeutet, ist an sich unwahrscheinlich und auch aus den Quellen nicht zu belegen. Legt sich aber hierdurch der Gedanke bereits nahe, daß jener Vorwurf sich wohl nur auf eine viel spätere Zeit beziehen könne, so findet derselbe eine weitere Stütze in den nächstfolgenden Versen, in denen der Dichter auch die von idealer Unparteilichkeit bereits weit abgekommene Art geißelt, mit welcher das schiedsrichterliche Amt von Bischöfen wahrgenommen werde:

---

[1]) A. a. O. S. 311.

[2]) Hefele, Konziliengesch. I² S. 534.

16 Inspicitis[1]) dicentes[2]), quibus vos ostenditis ultro;
Cum ipsis et epulas capitis et pascitis ipsos.
Ob ea iam terrae paene fundamenta paratis.[3])

Ähnliche Klagen, sowohl über die Habsucht mancher (aus niedern Kreisen emporgestiegener) Bischöfe, als auch über die Vornahme der dem Bischof obliegenden Versöhnungs- und Vermittlungspflicht mittels Einladung zu üppigen Mahlzeiten enthält der im Jahre 394 geschriebene Brief des hl. Hieronymus an Nepotianus: „Turpe est ante fores sacerdotis Christi crucifixi et pauperis et qui cibo quoque vescebatur alieno, lictores consulum et milites excubare, iudicemque provinciae melius apud te prandere, quam in palatio. Quodsi obtenderis te facere haec, ut roges pro miseris atque subiectis, iudex saeculi plus deferet clerico continenti, quam diviti, et magis sanctitatem tuam venerabitur, quam opes. Aut si talis est, qui non audiat clericos pro quibuslibet tribulatis, nisi inter phialas, libenter carebo huiuscemodi beneficio et Christum rogabo pro iudice, qui magis et citius subvenire potest, quam iudex.“ [4]) Näher noch berühren sich mit den Schilderungen, die Kommodian hier und anderwärts[5]) über das Verhalten weltsinniger Bischöfe bietet, die Züge, welche der gegen Ende des 5. Jahr-

---

[1]) = cognoscere (richterlich untersuchen).

[2]) = ius dicentes.

[3]) »Alludit hic Commodianus ad Esai. 14, 19, ubi Hieronymus in comment. Symmachum secutus interpretatur: descenderunt ad fundamenta laci [= inferni] (terrae, Sabatier)«: Dombart S. 100 in den Noten zu Instr. II 29.

[4]) Ep. 52 n. 11 (M. 22, 536).

[5]) Instr. II 16 beginnt die Mahnung: Saecularia in totum fugienda mit den Versen:

Si quidam doctores [= episcopi], dum expectant munera vestra,
Aut timent personas, laxantes [= laxant] singula vobis,
Et ego non doceo, sed cogor dicere verum.

Dazu vgl. man Iulianus Pomerius de vita contempl. l. I c. 21 (M. 59, 435 f.): (episcopi) quando peccantes divites vel potentes non solum non arguimus, sed etiam veneramur, ne nobis aut munera solita offensi non dirigant aut obsequia desiderata subducant, ac sic muneribus eorum et obsequiis capti, immo per haec illis addicti, loqui illis de peccato suo aut de futuro iudicio formidamus.

hunderts in Arles lebende Presbyter und ehemalige Rhetor Julianus Pomerius in dem Spiegelbild des pflichtvergessenen Bischofs entwirft: „Iustitiam praedicare iudicibus erubescit, quam ipse personae potentis favore corrumpit, nec defendit oppressos, si personas aut honorat aut despicit." [1]) Diese Parallelen lassen zur Genüge erkennen, daß die Fehler, welche Kommodian in der Versehung des bischöflichen Interzessions- und Schiedsrichteramtes zu tadeln findet, ihrer Art nach durchaus die gleichen sind, welche an Bischöfen in der Zeit zwischen dem Ausgang des vierten und dem des fünften Jahrhunderts auch von anderen ernstdenkenden Männern gerügt wurden.[2]) Wenn mithin die Erwähnung des bischöflichen Interzessionsamtes in Instr. II 29 an sich schon einen sichern Hinweis auf das vierte Jahrhundert als die frühest inbetracht kommende Zeit bietet, in der die Dichtung entstanden sein kann, so führt uns die Art der in ihr erhobenen Anklage zeitlich noch weiter hinauf, nämlich bis an das Ende des Jahrhunderts und darüber hinaus. Damit kommen wir aber jener Zeit selbst wieder nahe, welche sich in den vorhergehenden Untersuchungen als die Entstehungszeit der Gedichte ergeben hat.

II. Der Hinweis auf die Strafandrohung gegen sündigende Katechumenen in den Schlußversen der Instr. II 5 gibt sich in Anbetracht des Charakters der Dichtung und des Sinnes der betreffenden Verse als eine Bezugnahme auf den 5. Kanon der Synode von Neocaesarea

---

[1]) De vita contempl. l. I c. 15 (M. 59, 431 C).

[2]) Vgl. Maximus Taurin. Homilia 102 (M. 57, 490 B): de illis utique (propheta) cauponibus loquitur, qui praesunt ecclesiis, non tabernis . . . Istos arguit et obiurgat et queritur, eos vino aquae speciem permiscere; hoc increpat in eis, cum functionum divinarum essent praesules, sectatores rerum facti sunt humanarum . . . Quisquis enim sacerdos relicto pontificatus officio mundi oblectationibus delectatur, hic aquam vino permiscet, hoc est, rebus sanctis et fervidis inserit res viles et frigidas. — Homilia 114 (M. 57, 520 C): Nam et catholicus clericus hac sententia retinetur. Si enim non contentus stipendiis fuerit, quae de altari Domino iubente consequitur, sed exercet mercimonia, intercessiones vendit, viduarum munera libenter amplectitur: hic negotiator magis potest videri quam clericus.

(314—325) zu erkennen. Zwecks leichterer Übersicht über den Inhalt und den Wortlaut der Instructio lassen wir hier ihren Text mit einer für die Beweisführung belanglosen Abweichung von der Rezension Dombarts im 8. Vers folgen, auf deren Begründung wir unten zurückkommen werden.

Catecuminis.

Credentes in Christo derelictis idolis omnes
Admoneo paucis propter salutaria vestra.
Temporibus primis per errorem si qua gerebas,
Erogatus enim Christo tu cuncta relinque.
5 Cumque Deum nosti, esto bonus tiro, probatus,
Virgineusque pudor tecum versetur in agno.
Mens bonis invigilet, cave ut non delinquas in ante,
In baptismo tibi genitali semel donatur.
Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur,
10 Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris.
Summa tibi: gravia peccata devita tu semper.

Das Thema der Dichtung ist, wie der Eingangs- und Schlußvers zeigen, eine an die Katechumenen insgesamt gerichtete Aufforderung, sich vor der Begehung schwerer Sünden zu hüten. Seine Ausführung zerfällt nach der Art der beiden vorgelegten Gründe, von denen der eine religiöser, der andere disziplinärer Natur ist, in zwei Teile.

Nach einer kurzen Einleitung (V. 1. 2), welche die Absage der Katechumenen an den Götzendienst und die sorgende Anteilnahme des Dichters um das für ihr Heil nunmehr Ersprießliche erwähnt, fordert sie der erste Abschnitt (V. 3—8) zu einer Lebensführung auf, welche ihrem Glauben und ihrer Hingabe an Christus entspreche.[1] Dieselbe soll

---

[1]) Man vgl. zu den Ausführungen des Dichters den Ordo II »ad Catecuminum ex pagano faciendum« bei Martène de antiquis ecclesiae ritibus tom. I p. 18 (»ex octo libris mss. saec. circiter VIII«): Gentilem hominem cum susceperis, imprimis catechiza eum divinis sermonibus et das ei monita, quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat. Post haec facis eum catecuminum ... (Oratio): Accipe signum crucis tam in fronte, quam in corde, sume fidem caelestium praeceptorum. Talis esto moribus ut templum Dei esse iam

in der Ablegung aller früheren sündhaften Gewohnheiten (V. 3. 4), in williger Folgsamkeit gegen Gott und keuschem Wandel vor ihm (V. 5. 6), in Strebigkeit zum Guten und achtsamer Scheu vor dem Rückfall in die alten Sünden bestehen (V. 7). Als Abschluß dieses Teiles verbindet der Dichter mit dem letzten Gedanken einen Hinweis auf die lebenspendende Taufe in dem nun folgenden Verse (8), dessen zweite Hälfte aber textlich sehr verderbt ist und nur mutmaßlich wiederhergestellt werden kann.[1]) Wie derselbe zu

possis ingressusque ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce idola, respue simulacra. Cole Deum patrem omnipotentem et Ies. Chr. filium eius, qui vivit cum P. et Spir. S. per o. s. s.«

[1]) Die drei Hss. der Instructiones C (heltenhamensis) s. XI, B (Parisinus) s. XVII, A (Leidensis) s. XVII, von welchen A eine Abschrift des B, letzterer aber trotz naher Verwandtschaft mit C nicht aus diesem, sondern aus einer anderen Hs. geflossen ist (s. Dombart, Sitzgsber. 107 (1884) 714 ff.), geben den Vers in der Form: In baptismo tibi genitali sola (B: sola+) tenantur (C: tenant). Der erste Herausgeber, Rigaltius, änderte die zweite Hälfte in genitale solox levatur und glaubte solox (substantiviert = struppiges Wollkleid, Tertull. pall. 4) in der Bedeutung von sordes nehmen zu dürfen. Daraus ergäbe sich der Sinn: in der Taufe wird dir der angeborene Sündenschmutz abgewaschen. Rig., welcher B benutzte, beachtete aber offenbar mehr die in dieser Hs. vorliegende Form sola+ als den Zusammenhang des Gedichtes, welches mit der Warnung vor Wiederbegehung der früheren Sünden den Hinweis auf die Taufe verbindet und daher nicht die Hinwegnahme der Erbsünde, als vielmehr die der eigenen, früheren Sünden als das Motiv zu künftiger Behutsamkeit hervorhebt. So ungeeignet daher seine Emendation scheint, so verdient sie aber doch vor derjenigen Oehlers den Vorzug, welcher den Vers in die Form kleidete: In baptismo tibi genitalia sola lavantur, ohne weder den Widerspruch eines solchen Gedankens mit dem soeben erwähnten Kontext, noch den Irrtum zu beachten, dessen der Dichter dadurch grundlos geziehen würde, als habe derselbe die Wirksamkeit der Taufe von der Tilgung der Erbsünde allein verstanden. Schon der voraufgehende Vers (7) schließt eine solche Auffassung aus. In Oehlers Spuren wandeln Ludwig (genitale solum levatur) und Dombart (genitali[a] sola donantur). Wollte man durchaus an dem überlieferten »genitali« ändern, so wäre u. E. nur die Einsetzung von »gentilia« sinnentsprechend. Aber dazu liegt kein stichhaltiger Grund vor. Sowohl die Bedeutung des genitali = (lebenspendend, wofür Belege bei den Lexikographen), als seine grammatische Zugehörigkeit zu baptismo lassen es vollkommen am Platze erscheinen. Der Fehler liegt vielmehr in den Formen »sola tenantur« und zwar nach der Andeutung von B: sola+ nicht weniger

ergänzen sei, lehrt im allgemeinen der in Verspaaren (gleich dem Carm. Apol.) sich bewegende Gedankengang des Gedichtes: derselbe zeigt, daß eine Ausfüllung der dichterischen Mahnung, sich dem Guten zu widmen und die alten Sünden zu meiden, mit Rücksicht auf das in der Taufe zu empfangende neue Leben zu suchen ist. Da nun der Dichter selbst den hierfür geeignetsten Gedanken in der folgenden Instructio (II 6) ausspricht, in welcher er auf die Unwiedereinbringlichkeit des durch neubegangene Sünden verscherzten Taufgeschenkes mit den Worten des Hebräerbriefes 6, 4 hinweist (V. 8 f.):

Unde non effugies peccatum prisce sectans,
Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?

so glauben wir denselben Gedanken auch hier durch Aufnahme des „semel" ergänzen zu dürfen, zumal er gleich vortrefflich zu dem besonderen Inhalt der Stelle, als zu dem allgemeinen Zweck der Dichtung paßt. Als ein Hinweis auf die durch die Taufe nur einmal zu erlangende Gnade der Wiedergeburt und Sündenvergebung bietet er nämlich sowohl der Mahnung, im Guten zu verharren, als der das ganze Gedicht durchziehenden Warnung, vor schweren Sünden auf der Hut zu sein, die wirksamste Unterstützung.

Der (durch nam = autem eingeleitete) zweite Teil hebt einen von den ausschließlich religiösen Motiven des ersten Teiles verschiedenen Gesichtspunkt hervor, welcher den Katechumenen indes nicht weniger zur Vermeidung schwerer Sünden bestimmen müsse: es ist eine Hindeutung auf die Strafe, welche ihn andernfalls treffen müsse (V. 9), und auf die nachteilige Hinhaltung, welche er durch dieselbe auch bei ausgezeichneter Aufführung zu erleiden haben werde (V. 10). Aus beiden Erwägungen zieht der Schlußvers (V. 11)

---

in dem einen als in dem anderen Wort. Mit Rücksicht auf den der zweiten Vershälfte zweifellos zugrunde liegenden Gedanken an Sündenvergebung und das dafür gebräuchliche Verbum donare dürfte die Vermutung Dombarts: donantur (oder donatur, vgl. die Irrung von C notantur statt notatur in V. 9) zutreffend sein. Das Wort sola aber haben wir aus dem oben im Text darzulegenden Grunde mit semel vertauscht, allerdings mit Ungewißheit, ob nicht solum (Adv.) oder solo gleichberechtigt sei.

die mahnende Lehre, sich vor schweren Vergehungen stets zu behüten.

Aus dem Gedicht geht hervor, daß es sich in ihm nicht um eine Rücksichtnahme auf besondere Fälle oder Verhältnisse, sondern um eine allgemein gehaltene Warnung der Katechumenen vor schwerer Versündigung handelt. Letztere wird ihnen als unwürdig ihres Glaubens, als der Verderb der Taufe und als ein Grund kirchlicher Bestrafung vorgestellt.

Unterziehen wir nun die altkirchlichen Verordnungen einer Durchsicht, in welchen disziplinäre Maßregeln gegen sündigende Katechumenen vorgesehen sind, so begegnen uns die Canones IV von Elvira, V von Neocäsarea und XIV von Nicäa. Der erste bezieht sich auf eine besondere Art von Katechumenen, welche als flamines amtshalber mit dem heidnischen Opferdienst in Berührung kamen; der dritte auf solche, die sich in der Verfolgung schwach gezeigt und ihren Glauben nicht bekannt hatten. Beide Verordnungen können als den Voraussetzungen der Dichtung nicht entsprechend, und daher als für ihre Erklärung nicht inbetracht kommend außeracht gelassen werden. Dagegen stimmt der 5. Kanon von Neocäsarea mit dem Inhalt der Instructio wesentlich überein, insofern derselbe ebenfalls in allgemeiner Weise von schweren Versündigungen der Katechumenen handelt und (durch Verweisung derselben in die Bußklassen) eine Strafe für sie festsetzt, welche den Andeutungen der Dichtung völlig zu entsprechen scheint. Zur besseren Einsicht vornehmlich in den letzteren Vergleichspunkt, lassen wir zunächst den Text des Kanon mit einer von berufener Seite gegebenen Sinneserklärung desselben folgen.

Der Kanon lautet: *Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ φανῇ ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.* Eine treffliche Erläuterung dieser Verordnung ist von F. X. Funk in der Abhandlung über die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums[1]) gegeben worden.

---

[1]) Tübing. Theol. Quartalschrift 65 (1883) 41 ff.

Der Genannte erbringt den Nachweis, daß unter den *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι* nicht nach früherer Ansicht Katechumenen —, sondern Büßerklassen zu verstehen sind, in welche die Katechumenen bei Begehung schwerer, vornehmlich Fleischessünden, nacheinander vor der endlichen Ausstoßung verwiesen wurden. „Der Sinn des Kanon ist demgemäß folgender: Wenn ein Katechumene sich als Sünder zeigt, soll er, wenn er wegen einer Sünde bereits unter die *γόνυ κλίνοντες* gestellt ist, unter die *ἀκροώμενοι* versetzt werden; sündigt er aber auch als *ἀκροώμενος* wieder, so ist er gänzlich auszuschließen; m. a. W.: der sündigende Katechumene ist im ersten Fall unter die *γόνυ κλίνοντες* und im zweiten unter die *ἀκροώμενοι* zu versetzen, im dritten ist er gänzlich auszustoßen."

Die Kürze der dichterischen Ausführung in Vers 9 und 10:

Nam si quis peccans [= peccat] catecuminus, poenâ notatur,
Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris,

läßt nun zwar keine unmittelbaren Parallelen zu diesen Bestimmungen erkennen: eine Prüfung des Sinnes der Verse und des Inhalts der Verordnung zeigt indes eine so klare Übereinstimmung in drei wesentlichen Punkten, daß die Bezugnahme des Dichters auf den Kanon als gewiß zu bezeichnen sein möchte. Jene drei Punkte sind:

1. Der aus Vers 9 zu entnehmende Umstand, daß der Dichter an eine bestimmte kirchliche Strafe denkt, welche die Katechumenen im Falle einer schweren Versündigung, unbestimmt welcher Art, trifft. Da es nun unter den Verordnungen der alten Kirche nur den vorhin genannten Kanon gibt, welcher in dieser allgemeinen Form eine Bestrafung von Katechumenen wegen schwerer Versündigung vorsieht, so scheint sich die in Vers 9 erwähnte Strafandrohung nur auf ihn beziehen zu können.

2. Die Art der Strafe, welche in der Dichtung durch den Ausdruck (V. 9): (catecuminus) poenâ notatur als eine moralische Herabwürdigung desselben, und durch den Satz (V. 10): non sine damna (= damnis) moraris als eine mit Nachteil für ihn verbundene Hinhaltung oder Verzögerung

gekennzeichnet wird. Zunächst ist es wohl nicht fraglich, daß die erwähnte Verzögerung mit Rücksicht auf das von den Katechumenen erstrebte Ziel, d. i. ihre Zulassung zur Taufe, als eine durch ihre Sünden veranlaßte Fernhaltung von derselben zu verstehen ist. Im Zusammenhalt dieses Momentes mit der im Verse vorher genannten Strafbrandmarkung ergibt sich aber aus den Worten des Dichters der Hinweis auf einen Zustand entehrender Strafzurücksetzung für sündigende Katechumenen, dessen Identität mit der vom Kanon ausgesprochenen Versetzung derselben in die Bußklassen nicht bezweifelt werden kann.

3. Der in Vers 10 erwähnte Umstand, daß der bestrafte Katechumene auch bei ausgezeichneter Aufführung eine nachteilige Verzögerung erleiden müsse: Insignis illâ (sc. poenâ notatus) vivas, sed non sine damna moraris. Sein Verständnis legt sich unmittelbar durch die doppelte Strafandrohung des Kanon nahe, welcher für die erste schwere Verfehlung des Katechumenen die Versetzung in die erste Bußklasse, für eine erneuerte schlechte Aufführung aber seine Verweisung in die zweite Bußklasse und damit eine beträchtlich verlängerte Warte- und Bußzeit vor der Zulassung zur Taufe bestimmt. Die Worte des Dichters: insignis illâ (poenâ notatus) vivas bedeuten also ein Absehen von dem schlimmeren zweiten Falle und ein Betonen der auch bei der ersten Bestrafung zu erleidenden Verzögerung.

Darf diese dreifache Übereinstimmung als ein Beweis für die Berücksichtigung des Kanons seitens des Dichters angesehen werden, so scheint auch die zwischen der Fassung desselben und Vers 9 sich darstellende Formverwandtschaft nicht als eine zufällige zu betrachten zu sein. Dem Wortlaut dieses: Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur, entspricht nämlich die Gestaltung jenes, insofern auf die gleichen Eingangsworte: *Κατηχούμενος ἐὰν . . . φανῇ ἁμαρτάνων* unmittelbar die Strafbestimmungen folgen.[1])

[1]) Die Frage der Verwendbarkeit dieses orientalischen Bußkanons im Abendland, bezw. in der lateinischen Kirche, »welche die Klasseneinteilung nicht kannte« (Funk, Kirchengesch.[4] S. 60), lassen wir hier unberührt.

III. Die Zerstörung des Ammudates-Bildes durch einen Kaiser. Die Instr. I 18 berichtet:

De Ammudate et Deo Magno.

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.
Ammudatemque suum cultores more colebant,
Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede.
5 Mittebant capita sub numine quasi praesenti:
Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro.
Deficit numen [a]ut fugit aut transit in ignem,
Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.
Tot viros et magnos seduxit false prophetans,
10 Et modo retacuit, qui solebat esse divinus.
Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,
Ex eo prodigio, quod perdidit ille propheta.
15 Oblitus est iste prophetare, qui ante solebat:
Monstra adeo ista fincta sunt per vinivoraces,
Audacia quorum damnabilis numina fingit.
Gestabatur enim et aluit tale sigillum,
Nunc et ipse silet, nec ullus de illo prophetat.
20 O nimium sed[ulo] vos ipsos perdere vultis.[1])

[1]) Eine anschauliche Schilderung des komödienhaften Umherziehens solcher Götzendiener mit dem Kultbild zur Erwerbung des Lebensunterhalts hat Lukian im Ὄνος Kap. 36 f. entworfen. Der verzauberte Esel, der eben in den Besitz eines Dieners der Dea Syra übergegangen ist, erzählt dort (Kap. 37) über seine neuen Erfahrungen ganz ähnliche Dinge, wie Kommodian sie in dieser und der vorhergehenden Instruktion berührt: »Den nächsten Tag ging es ans Geschäft, wie sie sagten; sie packten die Göttin auf und setzten sie mir auf den Rücken. Dann marschierten wir aus der Stadt und durchzogen das Land. Wenn wir in ein Dorf kamen, stand ich, der Träger der Göttin, still, der Flötist spielte eine enthusiastische Weise, die anderen aber schwangen die Mützen, verdrehten Kopf und Hals und zerschnitten sich mit Schwertern die Arme. Dann legte ein jeder die Zunge über die Zähne und schnitt auch in diese hinein, so daß sie sich in einem Augenblick mit dunklem Blut überdeckte. Bei diesem Anblick stand ich zuerst schaudernd da voll Furcht, die Göttin möchte auch nach Eselsblut Verlangen tragen. Hatten sie in solcher Weise sich selbst zerfleischt, dann sammelten sie von den umherstehenden Zuschauern

Diese Erzählung Kommodians ist der einzige nähere Bericht, der uns aus dem Altertum über den Gott Ammudates erhalten ist; eine Erwähnung desselben findet sich außerdem nur noch auf einer undatierten Inschrift aus Pannonia superior (C. I. L. III 4300[1]), wo das Wort Ammudates als Beiname des Deus Sol Alagabal[us] auftritt. Nach der Ansicht von Th. Nöldeke „scheint in Ammudates der eigentliche Name des „Gottes von Gabala“ oder des „Berggottes“ (Elâh-Gabal) erhalten zu sein: ʿammud-ʿate = „Stein (Säule) des ʿAte“, jenes auch in den Namen Ἀθηάκαβος, Atar-ʿate (Ἀτάργατις), Ἄτυς erscheinenden nordsyrischen Gottes ... Der „Stein des Ate“ ist eben der große, schwarze Steinkegel, der mit dem Elagabaldienst 217 nach Rom, und 222 wohl nach Emesa zurückwanderte“.[2])

Eine genauere Beschreibung desselben hat Herodian (Histor. l. V c. III 10) in der Geschichte des Kaisers Heliogabal gegeben, der vor seiner Erhebung auf den Thron persönlich als Priester des Sonnengottes in dessen Hauptkultstätte zu Emesa in Syrien tätig war und von da den Kult nach Rom überführte. „Ein Standbild,“ erzählt der Genannte, „wie bei Griechen und Römern, das von Menschenhand gefertigt ist und des Gottes Züge zeigt, steht keines (in dem Tempel), sondern es befindet sich dort ein sehr großer Stein, der unten rund ist und in eine Spitze ausläuft. Man rühmt, er sei vom Himmel gefallen, und zeigt an ihm gewisse kleine Erhebungen und Merkzeichen, in denen man ein unverfertigtes Bild der Sonne erkennen will.“ [3])

Kupfer- und Silberstücke ein, und der eine oder andere gab auch noch ἰσχάδας und Käse, ein Fäßchen Wein oder einen Scheffel Weizen und Gerste für den Esel dazu. Davon lebten sie und brachten der auf meinem Rücken transportierten Göttin ihren Tribut dar.«

[1]) »Deo Soli Alagabal[o] Ammudati mil. leg. I ad[iutricis]« cet.

[2]) Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Ammudates.

[3]) Herodian V 3, 10 f.: Ἄγαλμα μὲν οὖν, ὥσπερ παρ' Ἕλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἕστηκε χειροποίητον θεοῦ φέρον εἰκόνα. λίθος δέ τίς ἐστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων εἰς ὀξύτητα. Κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἡ χροιά. Διοπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν, ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν, εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέποντες.

Zur Stütze der Ansicht, daß der von Kommodian besprochene Kult identisch mit dem des Elagabal sei, vergleicht Tümpel, der Verfasser des Artikels Ammudates in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, ferner den prophezeienden Priester, von dem im Gedichte die Rede ist, mit dem orakelnden Elagabal bei Cassius Dio (78, 31) und sucht die priesterlichen vinivoraces, über die der Dichter (in V. 16) spottet, in Zusammenhang zu bringen mit den verschwenderisch geopferten Amphoren kostbaren Weines beim Elagabalfest, deren Herodian (V 5, 6) Erwähnung tut. „Die goldbekleidete Holzstatue des Ammudates (Commod. V. 4 f.; 12.)," so schließt der Verfasser, „war wohl nur das jüngere ikonische ἕδος des Ate neben dem alten anikonischen ʿammud."

Kann auf Grund des Namens und der erwähnten pannonischen Inschrift die Gleichstellung des Ammudates- und Elagabaldienstes als gesichert betrachtet werden, so geht aber aus der Erwähnung des besonderen Ammudatesbildes in unserer Dichtung unzweifelhaft hervor, daß Kommodian nicht von der Haupt-, sondern nur von einer Nebenstätte jenes Kults redet. Darauf deuten auch die beiden Eingangsverse hin:

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur,

die auf eine nicht gar weite Verbreitung desselben in der Zeit und Umgebung des Dichters hinzuweisen scheinen. Ein Anzeichen für das örtliche Vorkommen des Elagabal- oder Ammudatesdienstes auch in Gallien dürfte — außer aus Kommodian selbst — wohl aus der Beschreibung des eigentümlichen, konisch geformten Götzentempels zu entnehmen sein, die sich bei Sulpicius Severus (Dial. II (III) 8, 4) findet: „In vico Ambatiensi, id est castello veteri, quod nunc frequens habitatur a fratribus, idolium noveratis grandi opere constructum. Politissimis saxis moles turrita surrexerat, quae in conum sublime procedens superstitionem loci operis dignitate servabat. Huius destructionem Marcello, ibidem consistenti presbytero, vir beatus (Martinus) saepe mandaverat."

Zur Beantwortung der Frage, wer nun jener Kaiser war, der nach Kommodian (V. 6) das Ammudatesbild seines Goldschmuckes beraubte und dadurch dem betr. (lokalen) Kult ein Ende machte, müssen wir uns zunächst an die Erzählung des Vopiscus (c. 25) erinnern, daß Kaiser Aurelian noch im Jahre 272 dem Elagabaltempel in Emesa seine Verehrung darbrachte, woraus folgt, daß der Dienst des Gottes hier wenigstens noch lange Zeit nach dem Tode des Kaisers Heliogabal, seines eifrigsten Förderers, in alter Weise fortbestand. Es ist daher nicht nötig, mit dem Verfasser des Artikels Ammudates (bei Pauly-Wissowa) schon in dem Nachfolger Heliogabals, dem Kaiser Alexander Severus (222 bis 235), der gegen einen emesenischen Prätendenten und Elagabalverehrer Uranios zu Felde zog, den von Kommodian gemeinten Zerstörer des Kults erkennen zu wollen: um so weniger, als diese Ansicht selbst erst durch die früher verbreitete Meinung von der Abfassung der Dichtungen Kommodians um das Jahr 238 veranlaßt worden ist. Wenn aber auch in dem aufständischen Osten, gegen den sich Severus wandte, der Elagabalkult in der Tat wegen der politischen Opposition seiner Anhänger verfolgt worden sein sollte, wie der Verfasser des Artikels annimmt, so bietet doch dieser Umstand noch in keiner Weise Gewähr dafür, daß auch im lateinischen Westen, auf den unsere Dichtungen weisen, gegen den Kult eingeschritten worden sei.

Bestimmte geschichtliche Nachrichten über ein von einem Kaiser ausgehendes und die Zerstörung gerade der goldenen und silbernen Götterbilder bezweckendes Verfahren, wie es der Beschreibung unseres Dichters genau entspricht, finden wir aber in Konstantinischer Zeit. Nach Sozomenus (H. E. II 5[1]) ließ nämlich Kaiser Konstantin zwecks Abschaffung des Götzendienstes durch abgesandte Boten die Götterbilder allenthalben aufsuchen und abfordern: „Aeditui vero et flamines, multitudinis auxilio destituti, pretiosissima quaeque et coelitus lapsa simulacra, quae *διοπετῆ* vocant, prodiderunt, ipsique per se ea protulerunt ex adytis et occultis templorum

[1]) Migne P. G. 67, 946 C.

penetralibus . . . Ex simulacris autem ea, quae ex pretiosa materia constabant, . . . igne conflata sunt et publica pecunia ex iis facta." Ähnlich berichtet Eusebius de vita Constantini III 54[1]), daß das kostbare Metall von den Götterbildern abgeschabt, zusammengeschmolzen und von den Abgesandten mit fortgenommen worden sei. So sehr nun dieses Vorgehen des Kaisers zu der von Kommodian gegebenen Schilderung zu passen scheint, so ist es doch nicht einmal nötig, das von letzterem erwähnte Vorkommnis in Konstantinischer Zeit zu vermuten: denn auch von den nachfolgenden Kaisern wurden ähnliche Verordnungen bis in das fünfte Jahrhundert hinein erlassen, da trotz aller, auch der schwersten Strafandrohungen der Götterdienst und Götterglaube weiterlebte. So heißt es in einer Konstitution des Kaisers Honorius vom Jahre 408[2]): „Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum."

Das Gedicht Kommodians erweckt nun allerdings den Anschein, als ob es sich auf ein noch jüngst geschehenes Ereignis beziehe: dieser Eindruck wird sowohl durch die konkret-lebendige Schilderung des Ammudateskults bewirkt, welche eine Autopsie des Dichters vermuten läßt, als insbesondere durch den wiederholten Hinweis auf das „jetzige" Stillschweigen des Priesterpropheten hervorgerufen, aus dem sich nur entnehmen zu lassen scheint, daß der ehemalige Götzenpriester damals noch lebte. Wenn man das Geschehnis somit — d. i. gemäß den oben gemachten Zeitansätzen — um die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen hat, so widerspricht auch dem, wie schon vorhin angedeutet, die allgemeine Zeitlage keineswegs. Denn „zahlreiche Zeugnisse aus dem Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts liefern den Beweis, daß wenigstens in der westlichen Hälfte des römischen Reiches trotz den drohenden

[1]) Migne P. L. 8, 64 C.
[2]) Cod. Theodos. XVI 10, 19.

Gefahren der alte, heidnische Kultus nach wie vor geübt wurde, daß noch die Tempel offen standen, die Opfer dargebracht und die alten Riten beobachtet wurden".[1])

Beilage.

Zu der von I. M. Heer gegebenen Erklärung der Ammudates-Strophe.

In der Römischen Quartalschrift 1905 Heft 1 S. 75 hat I. M. Heer die Ammudates-Strophe zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht, deren Ergebnisse nicht nur von der vorstehenden Deutung des Gedichtes, sondern auch von den früheren Erklärungen desselben durch Mordtmann, Redslob und Tümpel sehr erheblich abweichen. Der Verfasser will dartun:

1. Daß das aurum in Vers 4 und 6 nicht von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue zu verstehen sei: letzteres

[1]) Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodevech S. 50; der Verfasser beruft sich auf Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (1835) I 364—395, der »mit großer Gelehrsamkeit und Sorgfalt alle Zeugnisse gesammelt hat, welche die Fortdauer des öffentlichen Kultus der Götter in dieser Zeit auch nach den Gesetzen des Theodosius im Abendlande dartun«. Das Fortleben des Götterkults in Stadt und Land um die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugen u. a. die Predigten, welche von Maximus von Turin zwischen 445—465 gehalten wurden. Im Anschluß an das Wort Christi vom Mühlstein, mit dem die Verführer versenkt werden sollten, führt er in Hom. 85 (M. 57, 449 A) aus: »saxea enim mola est paganorum Iuppiter Herculesque lapideus, circa quos caecis oculis frequenti errore circumeunt. Caecos, inquam, dixerim eorum oculos, qui putant se videre quod non vident: aspicientes enim saxum deum se videre confidunt« etc. Die Kultweise der Diana Nemorensis aber und des mit ihr verbundenen Waldgottes Silvanus (vgl. C. I. L. VI 656, 658) durch die Nemesiaci, von denen Kommodian in Instr. I 29 handelt — vgl. über letztere das Gesetz des Kaisers Honorius vom Jahre 412: Cod. Theodos. 14, 7, 2 und die Erklärung desselben bei Gothofredus V, p. 176, die sich wesentlich auf Kommodian stützt — wird geradeso von Maximus in Sermo 101 (M. 57, 754) als zu seiner Zeit noch bestehend geschildert. Eine weitere Spur, wenn auch nicht des Kults, so doch des Volksglaubens an das Walten der Göttin, die ihre Macht durch nächtliche Züchtigungen beweist, findet sich in der Vita Caesarii Arelatensis (aus dem 6. Jahrhundert) l. II c. II n. 15 (M. 67, 1052 B).

hatten sowohl die Genannten, als auch ich (in dem Artikel der Zeitschrift f. kath. Theologie 23, 759 ff.) angenommen. Heer sucht dagegen zu zeigen, daß „mit dem aurum vielmehr der Tempelschatz (Tempelschmuck und vor allem Gold: aurei!) gemeint sei, der so reich war, daß er einerseits den Verehrern des Gottes groß imponierte, wie Vers 4 besage: Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede; und anderseits den Cäsar schließlich dazu reizte, ut tolleret aurum“ (S. 77).

2. Daß, trotzdem der Dichter in Vers 12 von einem deus ligni (= ligneus) spricht, es in Wirklichkeit in dem betreffenden Kult ein hölzernes Kultbild kaum gegeben haben könne. Nach Heers Ansicht ist „der eigentlich historische Inhalt der Strophe sehr zurückhaltend aufzunehmen“ (S. 79): das hölzerne Kultbild scheint ihm „mehr als fraglich“; er hält es für denkbar, daß Kommodian „die mit dem echten Elagabalkult ganz unvereinbare Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes, der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war, in die ihm nur historisch und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat“ (S. 79 ff.).

3. Daß nur der Kaiser Elagabal als (angeblicher) Urheber des vom Dichter dargestellten Frevels inbetracht zu nehmen sei. Zu diesem Schluß gelangt Heer auf Grund seiner Deutung von Vers 8: Auctor huius sceleris constat, der nicht, wie bisher angenommen wurde, von dem Priester verstanden werden dürfe, welcher das selbstverfertigte (von Heer als „eine Zutat Kommodianischer Phantasie“ betrachtete) Kultbild ins Feuer warf, sondern auf den Cäsar bezogen werden müsse, welcher den Tempelraub beging; durch den zweiten Teil desselben Verses: qui formabat eundem (den Götzen) werde man dann aber auf denselben Cäsar als den „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) hingewiesen, der den Gott oder den Kult einführte“, d. i. auf Elagabal (S. 81 f.).

Man wird den Ausführungen des Verfassers die Anerkennung einer geistreichen und scharfsinnigen Kombination nicht versagen und um so lieber seiner Einladung zu einer

kritischen Würdigung derselben (S. 77) folgen, als eine Erörterung der beigebrachten Momente gewiß nur zur Aufhellung des Sinnes der nicht ganz leicht verständlichen Dichtung beitragen wird.

Ad 1. a) Zur Entscheidung der Frage, ob das aurum vorerst in Vers 4:

Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede

im Sinne des Dichters auf den Goldglanz der Statue oder, wie Heer glaubt, auf den Goldreichtum des Tempelschmuckes und insbesondere der Tempelkasse zu beziehen sei, scheint eine Bemerkung des von Kommodian öfter benutzten[1]) Minucius Felix sehr beachtenswert. Im Octavius c. 23 hebt derselbe hervor, daß die aus edlem Material kunstvoll gefertigten Götterbilder einen berückenden Reiz auf den Sinn des ungebildeten Volkes ausüben und dasselbe wie mit Zaubergewalt in ihren Kult ziehen: „Quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere, dum opinio et mens imperitorum artis concinnitate decipitur, auri fulgore praestringitur, argenti nitore et candore eboris hebetatur?" Der imponierende Eindruck, welchen das aurum des Gottes nach Aussage des Dichters auf seine Verehrer hervorbrachte, dürfte mithin nach dieser aus einer praktischen Erfahrung hervorgegangenen Bemerkung des Minucius über dessen Wirkung wohl auf die anziehende Kraft der Statue selbst zu beziehen sein.

b) Zu demselben Schluß führt der Ausdruck prodigium = Wunderwerk, mit welchem das Idol in Vers 14 bezeichnet wird:

Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,
Ex eo prodigio, quod[2]) perdidit ille propheta.

Das Wort beweist, daß das Kultbild, welches gemäß der Darstellung des Dichters nach dem von dem Cäsar begangenen Goldraub von seinem eigenen Priesterpropheten ins Feuer geworfen wurde, in den Augen der Menge als ein wahres Prachtstück galt. Als solches aber wird es kaum

---

[1]) S. unten Kap. 4 n. 12.

[2]) Die Handschrift (C) hat qđ (= quid und quod). Dombart setzte seltsamerweise quot in den Text.

aus Holz allein (vgl. V. 12: deus ligni = ligneus) bestanden und seinen von den Leuten angestaunten Wert wohl nicht bloß in der künstlerischen Form besessen haben.

c) Endlich lehren die (eben angeführten) Verse 13. 14, daß es dem Dichter um Aufklärung des Volkes über die Nichtigkeit seines Glaubens an den göttlichen Charakter der Kultbilder zu tun ist und daß er diesen Zweck durch den Hinweis auf das dem berühmten Idol bereitete Ende zu erreichen sucht. Der in dem Gedichte deshalb hervorgekehrte Gegensatz betrifft den zwiefachen Zustand der einstigen Herrlichkeit und der nachfolgenden Schmach des Götzenbildes. Jener wird durch die Worte: „quando fuit aurum in templo", dieser durch die Bemerkung über die an ihm vollzogene Zerstörung ausgedrückt. Wie aber die Zerstörung den Götzen vernichtete und damit sein wirkliches wesenloses Nichts vor aller Augen kundgab, so muß a pari auch das aurum, welches ihm vor der Menge den Schein der Größe und Göttlichkeit verlieh, als etwas ihm Eigenes betrachtet werden, mit anderen Worten als das, dessen Entziehung ihn erst der Blöße und sodann dem Verderben überlieferte. — Seiner Art nach kommt das vom Dichter hier verwendete Argument völlig mit demjenigen überein, dessen sich Minucius Felix im Anschluß an die oben angeführte Stelle bedient. Um die Nichtigkeit der als Götter verehrten Kultbilder darzutun, geht er ihre Entstehung mittels Hammers, Meißels und Schabeisens bis zu dem Augenblick durch, wo das Erzeugnis der Menschenhand als göttliches Wesen ausgegeben wird, und zieht aus dem durch Menschen bewirkten Werden derselben den Schluß, daß sie von göttlicher Art trotz allem bestrickenden Glanz an Stoff und Form nichts an sich haben. Der Unterschied der Darstellung bei Kommodian liegt nur darin, daß in ihr zu dem gleichen Zweck nicht auf das Entstehen, sondern auf das Vergehen von Glanz und Gestalt des Idols hingewiesen wird.

d) Eine Bestätigung seiner Ansicht, daß mit dem aurum in Vers 4 und 6 — über die Bedeutung des Wortes an der letzteren Stelle werden wir sogleich handeln — nicht der Goldüberzug der Statue, sondern der Tempelschatz gemeint

sei, glaubt Heer zunächst in der Erwägung zu finden, daß „es sich auch für einen Cäsar gar nicht der Mühe gelohnt hätte, wegen des bißchen Goldbleches seine Hand nach dem Heiligtum auszustrecken“ (S. 77). Käme nur eine aus Gewinnsucht hervorgehende Beraubung inbetracht, so möchte Heer recht haben. Nun berichten aber Eusebius und Sozomenus an den bereits oben (S. 127 f.) genannten Stellen über Konstantin, daß der Kaiser zwecks Überwindung des Heidentums die Entfernung der goldenen und silbernen Statuen anordnete — wohl aus der von Minucius Felix erwähnten Rücksicht, da er mit den ehernen milder verfahren ließ[1]) — und daß seine Abgesandten das edle Metall von den damit überzogenen Kultbildern sogar abschabten. An historischem Anhalt zur Deutung des in Vers 6 erwähnten Goldraubes auf die Hinwegnahme des Goldüberzuges der Statue fehlt es also gewiß nicht. Zieht man nun die von der besten Handschrift, dem Kodex C(heltenhamensis) für Vers 6 gebotene Lesart auro statt des von Dombart ohne ersichtlichen Grund in den Text eingesetzten aurum inbetracht, so ergibt sein Wortlaut in Verbindung mit Vers 5:

Mittebant capita sub numine quasi praesenti:
Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro

den auf die Konstantinische Verordnung noch deutlicher anwendbaren, der Vermutung Heers aber durchaus widersprechenden Sinn: „doch kam's zum Schlimmsten, daß der Kaiser es (das numen) mitsamt dem Golde[2]) hinwegnehmen ließ“. Denn der handschriftlich überlieferte Text zeigt, daß es bei jenem Vorgehen direkt auf das (als Objekt zu tollere aus Vers 5 zu ergänzende) „numen mit dem Golde“ abgesehen war. Da nun aber der Holzkern des Idols laut Vers 7 nachmals von seinem eigenen Bildner ins Feuer geworfen wurde, so ergibt sich, daß derselbe bei der durch den Cäsar verübten Gewalttat nicht fortgenommen,

[1]) Dieselben wurden in Byzanz als Schmuckgegenstände aufgestellt.

[2]) Der Ablativus auro ist nach einer bei Kommodian öfter zu beobachtenden Verwendungsweise dieses Casus ein Ablativus comitativus = cum c. Abl. S. Dombart s. v. Ablativus; Schneider, Die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian S. 17.

sondern achtlos liegen gelassen wurde und daß folglich unter der Hinwegnahme des „numen mit dem Golde" nur eine Entfernung des Götzen von seiner Kultstelle und die Abnahme des ihm anhaftenden Goldschmuckes gemeint sein kann.

Grammatikalisch ist (mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch Kommodians) gegen die überlieferte Form auro nichts einzuwenden, wenn man den Vers 6 nur nicht, wie Dombart getan, von Vers 5 trennt. Das von Wilh. Meyer für das Carmen Apol. nachgewiesene und dort durchgehends zu beobachtende Paargesetz, nach welchem je zwei Verse einen in sich geschlossenen Sinn enthalten, ist auch, soweit die Akrostichen es gestatten, in den Instructiones zur Anwendung gebracht und bietet in zweifelhaften Fällen das beste Mittel zur Feststellung des Sinnes. Nach ihm gehören wie Vers 1 und 2, 3 und 4, 7 und 8, 9 und 10, so auch 5 und 6 zusammen. Das Objekt zu tollere muß daher aus Vers 5 ergänzt werden und kann es um so leichter, als durch das Wort auro selbst der Gedanke unmittelbar auf das schon in Vers 4 als aurum charakterisierte numen zurückgelenkt wird.

Sowohl auf Grund der antiken Sitte, vergoldete Kultbilder zu verehren, als mit Rücksicht auf den (überlieferten) Text und den Zusammenhang der Dichtung dürfte daher an der Beziehung des aurum und auro auf das Goldkleid der Statue nicht zu zweifeln sein.

e) Zu nachdrücklicherer Unterstützung seiner Meinung, daß „von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue weder in Vers 4 noch in Vers 6 die Rede sei", das aurum in beiden vielmehr von der Tempelkasse verstanden werden müsse, hat Heer auch Bedenken gegen die Richtigkeit der bisher üblichen Übersetzung von Vers 5 erhoben: „Sie senkten ihre Häupter wie vor der gegenwärtigen Gottheit." Er erklärt (S. 77): „Commodianus gebraucht [nach Ausweis analoger Stellen] das Verbum mittere eben nirgends im Sinne von demittere = inclinare, trotz Dombart. Ich kann den Vers nicht im Sinn unserer liturgischen Zeremonie inclinate capita vestra deo verstehen, die nicht

antik ist, sondern bleibe bei dem eigentlichen Sinne von mittere." Unter Berufung auf Instr. II 31, 14 sucht er daher den Ausdruck im Sinne von „einwerfen, opfern" (von Geldgaben) zu deuten, gesteht aber selbst (S. 78): „Was das Wort capita dann allerdings besagen soll, ist schwer zu sagen."

Über das Alter des Hauptsenkens als einer religiösen Zeremonie, um zunächst hierauf einzugehen, kann schon Instr. II 35, 16 belehren, in welcher lauen Gläubigen vom Dichter u. a. der Vorwurf gemacht wird, daß sie bei den Segensworten des Bischofs am Schluß der Liturgie das Haupt zu beugen unterlassen.[1]) Da auch Caesarius von Arles sehr häufig und eindringlich zur Beobachtung dieser Zeremonie mahnt und zwar mit Worten, welche an die heutige liturgische Formel erinnern, so kann die Gebräuchlichkeit derselben schon im 5. Jahrhundert und somit wenigstens ihre antik-christliche Existenz nicht fraglich sein. Ihre Anwendung aber auch im heidnischen Kultus legt ohne weiteres der wie von Kommodian in Vers 5, so von Minucius Felix im Octavius c. 27[2]) fast mit denselben Worten bezeugte Glaube der Heiden an die wirkliche Gegenwart der Gottheiten in den betreffenden Kultbildern nahe. Der Ritus ihrer Adoration aber bestand bekanntlich in einer (seit Diokletian qui „primus adorari se iussit ut deum" [3]) auch gegen den Herrscher üblichen) tiefen Verneigung des ganzen Körpers mit zum Munde geführter Rechten. In unserem Gedichte insbesondere aber handelt es sich, was wohl auch zu berücksichtigen, um einen orientalischen Kult, in welch allen eine Verneigung des Hauptes bis zur Erde, wie noch heute, so schon im grauesten Altertum Sitte war.[4])

---

[1]) Vgl. über die Kopfneigung bei dem Segensgebet des Bischofs am Schluß der Liturgie Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 265; Duchesne, Origines[2] p. 213; Arnold, Caesarius von Arelate S. 150 A. 479.

[2]) Isti igitur impuri spiritus, daemones . . . sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur. — S. auch die oben S. 129 A. 1. aus Maximus Taurin. angeführte Stelle.

[3]) Cassiodor. Chronic. s. Diocletianus.

[4]) Vgl. Isaias 46, 6: Conducentes aurificem ut faciat deum, et

Sachlich liegt also kein Bedenken vor, Vers 5 von einer Neigung des Hauptes vor dem Idol zu verstehen. Aber auch sprachlich nicht, d. i. mit Rücksicht auf den von Heer angezweifelten Gebrauch des Verbum mittere = demittere. Die von Dombart im Index allein schon s. v. mittere gesammelten Stellen dürften erkennen lassen, daß Kommodian öfter ein verbum simplex statt eines compositum gebraucht; Beispiele gleicher Art zeigt das Verbum „ferre“, welches bei ihm für auferre, offerre, proferre steht, die Verwendung von donare = condonare, von haerere = inhaerere, von novare = renovare u. a. Ein dem Gebrauch von mittere = demittere ganz analoger Fall liegt übrigens in der Redeweise „verba mittere“ = emittere in der Instr. I 3, 6 vor. Die Richtigkeit der Erklärung Dombarts, welcher sie sinngemäß durch die Ausdrücke „verba edere, proferre“ umschreibt, ergibt sich aus dem Kommentar des Ambrosiaster zu 2. Tim. 2, 16 f., wo die gleiche Redensart „verba emittere“ lautet. Wenn man sich nun im letzteren Falle an der den Sinn nicht verdunkelnden Ausdrucksweise des Dichters „verba mittere“ statt emittere nicht stoßen wird, warum denn an „capita mittere“ = demittere, die dem Verständnis kein größeres Hindernis bereitet? Die Schwierigkeit, dem Ausdruck eine andere Deutung als die bisher übliche zu geben, hat Heer überdies selbst sehr wohl empfunden.

Ad 2. Der Versuch, das aurum (auro) in Vers 4 und 6 auf den Tempelschatz anstatt auf den Goldschmuck der Statue zu beziehen, ist aber nur ein erster Schritt zu dem von Heer eigentlich erstrebten Ziel. Ein zweiter liegt in dem daran angeschlossenen Versuch (S. 79—82), die Existenz dieser Statue selbst (des deus ligni, wie er in Vers 12 genannt wird) als „sehr fraglich“ darzustellen und es wahrscheinlich zu machen, daß Kommodian „die mit dem echten Elagabalkult ganz unvereinbare Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes, der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war, in die ihm nur historisch

---

procidunt et adorant (LXX: *μισθωσάμενοι χρυσοχόον ἐποίησαν χειροποίητα καὶ κύψαντες προσκυνοῦσιν αὐτοῖς*). Matth. 2, 11: procidentes (Magi) adoraverunt eum (*πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ*).

und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat".

a) Auf Grund der pannonischen Inschrift: „Deo Soli Alagabal Ammudati" nimmt Heer (wie auch wir S. 126 getan) die Identität des Ammudates mit dem Sol Alagabal an. Er glaubt deshalb aber auch das Kultobjekt als völlig identisch voraussetzen zu müssen und findet sich zum Zweifel an der Richtigkeit der Kommodianischen Darstellung durch den Umstand veranlaßt, daß dieselbe von einem hölzernen Bild des Gottes handelt, während die dem Alagabal dargebrachte Verehrung sich bekanntermaßen auf einen kegelförmigen, bildlosen Meteorstein bezogen habe. Die von Mordtmann gegebene Erklärung, daß bisweilen das Bild des Sol für Alagabal erscheine, mag Heer ebensowenig als die von Tümpel versuchte gelten lassen, daß „die hölzerne Statue an Stelle des anikonischen Meteors zum ἕδος des Gottes geworden sein könne": letztere sei eine reine Vermutung ohne historischen Anhalt, erstere aber unannehmbar, da die Münze, auf welche man sich berufe, eben nur den Sol, nicht aber den wohlbekannten, anikonischen Stadtgott von Emesa darstelle.

Ein Hauptanstoß liegt also für Heer in der bildmäßigen Darstellung des Gottes, „der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war". Hatte denn dieser Stein kein Bild? Herodian sagt von demselben an der oben (S. 125) angeführten Stelle, daß „man auf gewisse kleine Erhebungen und Zeichen an ihm deute, in denen man ein [von Menschenhand] nicht gemachtes Bild der Sonne erkennen wolle". Wie auf den Stein, so bezog sich der Kult also auch auf dieses Bild, dessen wunderbare Ausprägung sogar als ein besonders geheimnisvolles Moment an ihm betrachtet wurde. Vorausgesetzt nun, daß die Verehrung des Gottes sich auch anderwärts verbreitete, wie es die pannonische Inschrift sowohl, als die in Südgallien abgefaßten Dichtungen Kommodians anzunehmen gestatten, so ist es an sich wahrscheinlich, daß das Original durch mehr oder minder ähnliche Abbildungen ersetzt, und daß wohl auf die Nachahmung des wunderbaren Sonnenbildes insbesondere

Wert gelegt wurde. Die Erwähnung eines den Ammudates (= Sol Alagabalus) darstellenden Kultbildes durch den Dichter muß also wohl so lange als eine Bestätigung jener an sich vorliegenden Wahrscheinlichkeit betrachtet werden, als sich gegen seine Glaubwürdigkeit nicht wirklich durchschlagende Gründe oder ernsthafte Zweifel vorbringen lassen.[1])

b) Hat nun Heer stichhaltige Gründe dagegen angeführt? Nächst der angeblich „ganz unvereinbaren Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes mit dem echten Elagabalkult" und einem Hinweis auf die Wortbedeutung von Ammudate [= Stein oder Säule des ʿAte], „die nimmer auf ein Holzbild paßt",[2]) zieht er den Charakter einer (vermuteten) Quelle inbetracht, aus welcher Kommodian das

---

[1]) Um ein analoges Beispiel zu geben: an der Identität der Venus von Cnidus und Paphus (vgl. Horaz Carm. I 30, 1) ist im Altertum trotz der völligen Verschiedenheit des Kultobjekts nicht gezweifelt worden. Dort war es eine von Praxiteles (nach dem Bilde der Phryne) verfertigte Statue, hier ein mit der Gestalt des Götzen von Emesa ganz übereinstimmender Steinkegel, welchen Tacitus (Hist. II 3) anläßlich des von Titus in Paphus gemachten Besuches also beschreibt: »Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exsurgens. Et ratio in obscuro.« — Der von Tacitus nicht verstandene Grund dieser Darstellung wird in der inneren Verwandtschaft des Ate- (= Ammudates) und Astarte-Kults liegen, über welchen in Kap. 2 § 1 n. IV kurz zu handeln sein wird. — Über den Tempel der Aphrodite-Astarte auf Cypern und die konische Gestalt des Idols s. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité III p. 60 und p. 261 ff. — Die Ursache der konischen Form der Götzenbilder glaubt Halévy (Société Asiatique Sitzung vom 12. Okt. 1883) darin zu finden, daß El bei den Semiten ursprünglich die Bedeutung Säule hatte. Die vor den Toren oder im Innern phönizischer Tempel aufgerichtete kegelförmige Säule sei demnach die kompendiöse Darstellung der Gottheit, oder eigentlich des Berges als des ersten Fetisches, den diese Völker in ihrer Jugendzeit angebetet hätten.

[2]) Ob der Verfasser nicht die zu allen Zeiten wirkende Bedeutungsentwicklung und Bedeutungsübertragung der Worte unterschätzt? Si licet magna componere parvis: wenn wir heute eine »Schreibfeder« verlangen, so erhalten wir gewiß eine metallische, obwohl das Wort streng genommen etwas ganz anderes besagt. Wir lassen uns vielleicht selbst einen Ausdruck wie »Wachszündhölzchen« gefallen, obgleich das Produkt von Holz nichts an sich hat.

nicht persönlich erlebte Geschehnis entnommen habe: dieselbe sei „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahlreichen Kaiserbiographien, in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller nur erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag". Das Mißtrauen in die vom Dichter erzählte Geschichte sucht der Verfasser weiter noch durch die Erwägung zu steigern: „Wer weiß, was dann Commodianus noch selbst durch sein Mißverständnis hineingetragen hat?" Indes das eine, wie das andere letztvorgebrachte Moment glauben wir durchaus auf sich beruhen lassen zu können: gegen beide läßt sich einwenden, daß der Dichter an den mit der Geschichte des betreffenden Ammudates-Idols vertrauten Lesern wohl unnachsichtige Kritiker gefunden hätte, wenn er Unverbürgtes oder Mißverstandenes in polemischer Absicht verwendet hätte. Daß es aber in seiner Umgebung Leute gab, die um den Ammudates und dessen Geschick gewiß besser als wir Bescheid wußten, legt sowohl die Wahl des Stoffes an sich, als die ein noch aktuelles Interesse an ihm bekundende Bemerkung in Vers 2 nahe: ne quid praeterisse dicamur.

Ad 3. Durch die Annahme, daß das hölzerne Bild „nur eine Erfindung des Dichters ist", bahnt sich Heer endlich den Weg zu seinem letzten Ziel, d. i. zu einer neuen Erklärung von Vers 8, der nicht auf den Götzenpriester, sondern auf den Kaiser Elagabal zu beziehen sei. (V. 7):

Deficit numen vel fugit, aut transit in ignem:
Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.

a) Vers 7 dient ihm zunächst zum Beweis dafür, daß „Commodianus überhaupt nicht weiß, auf welche Art der Götze verschwand; er spottet in drei Möglichkeiten: Da starb der Götze oder er floh oder wanderte ins Feuer." Diese Auffassung konnte allerdings durch die Textgestaltung und Erklärung Dombarts nahegelegt scheinen, der das handschriftliche „ut fugit" in vel fugit, anstatt in das näherliegende (vgl. aut transit) „aut fugit" geändert hat und für das in der gleichen Handschrift (C) enthaltene „deficit" defecit einsetzte,

welches nach seiner Angabe soviel wie „mortuum est“ bedeuten soll. Liest man hingegen den Vers in der eben bezeichneten hs. Form: Deficit numen [a]ut fugit aut transit in ignem, und nimmt man das „aut“ im Sinne von „et“, in welchem es — wie auch die Partikel vel — häufig[1]) von Kommodian verwendet wird, so erhält man statt der disjunktiven eine polysyndetische Verbindung der drei präsentischen Verba deficit, fugit, transit. Da nun die Bedeutung des deficere nicht bloß „sterben“, sondern auch „kraftlos werden, versagen“ (s. Carm. 881) und „entschwinden, verfallen“ (s. Instr. I 14, 5) ist, so ergibt sich als (der ironisch gemeinte) Sinn des Verses 7 die Übersetzung: „Da [nämlich nach der Entziehung des Goldschmucks] entschwindet und entweicht das göttliche Wesen und es wandert [schließlich] ins Feuer.“ Vers 8 fügt dem bei: „Als Urheber dieses Verbrechens kennt man den Bildner des Götzen“, und das gleiche sagt Vers 14 durch die Bemerkung, daß der Priesterprophet das Wunderwerk (d. i. das Idol) vernichtete. Die Bestimmtheit, mit welcher sich Kommodian über die Art äußert, wie der Götze geendet, läßt also dem Gedanken Heers über eine Ungewißheit desselben in diesem Punkte ebensowenig Raum, als der daran aufs neue geknüpften Folgerung, daß „das Bild nur eine Erfindung des Dichters ist“.

b) Nach Aussonderung des vermeintlich Ungeschichtlichen und gestützt auf die Ansicht, daß Kommodian „den Inhalt des Verses 8 sicher nur aus der [von Heer postulierten] Quelle haben kann“, deutet der Verfasser nun den in Vers 8 erwähnten auctor sceleris nicht, wie bisher geschah, auf den Priester, der das Kultbild ins Feuer warf, sondern auf den Cäsar, der den „angeblichen frevelhaften Eingriff in den Tempelschatz“ beging. Wer aber dieser Cäsar gewesen, wird von ihm aus dem Umstande entnommen, daß „es dann weiter heißt, es stehe fest, der Urheber des Verbrechens sei derjenige, qui formabat eundem“ d. h. den Götzen. Er schließt daher: „Rechnet man

[1]) Vgl. den Index Dombarts s. v. »aut«.

mit dem Fall, daß das Kultbild lediglich eine Zutat Kommodianischer Phantasie ist, so ist also der aus der Quelle entnommene Kern der Stelle so zu fassen: „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) war derselbe Cäsar, der den Gott oder den Kult einführte. Dann kann nur Elagabal gemeint sein."

Selbst abgesehen von der Voraussetzung, die Heer betreffs des vom Dichter erfundenen Kultbildes machen muß, um zu seiner Interpretation zu gelangen, sowie von dem schon angeführten Bedenken, dem seine Quellenhypothese unterliegt, scheint seine Schlußfolgerung auf den Kaiser Elagabal als den Zerstörer des von ihm überaus hochgeschätzten und nach Rom übertragenen Kults sehr gewagt. Allerdings will der Verfasser letzteres nicht als eine historische Tatsache, sondern nur als eine „Version" hinstellen, „die der Dichter so oder ähnlich bereits in der Quelle gefunden haben mag", mit anderen Worten, er will nur annehmen, daß es in der (anzunehmenden) Quelle so gestanden habe; das Unglaubliche einer solchen Erzählung selbst aber denkt er sich durch den Charakter dieser Quelle erklärlich, die „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahllosen Kaiserbiographien (war), in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag, zumal wenn es sich um einen Kaiser handelte, der durch die damnatio memoriae literarisch vogelfrei war".[1]) Man wird kaum verkennen, daß das Gefüge dieser Hypothesen der These Heers noch keinen Halt gibt.

---

[1]) Vielleicht stützt sich Heer bei seiner Vermutung bezüglich eines Geredes über die vom Kaiser Heliogabal vorgenommene Zerstörung seines Lieblingskults auf eine Bemerkung des Lampridius in der Vita Heliogabali: »Dicitur et balneas fecisse multis locis ac semel lavisse atque statim destruxisse, ne ex usu balneas haberet. Hoc idem de domibus, de praetoriis, de zetis fecisse dicitur.« Aber Lampridius fügt selbst bei, daß man ihm nur weniges (minder Bedeutendes?) von der Art nachgesagt habe, dem aber auch kein Glauben beizumessen sei: »Sed et haec nonnulla fidem transeuntia credo esse ficta ab iis, qui in gratiam Alexandri [Severi, seines Nachfolgers] Heliogabalum deformare voluerunt.«

c) Ebensowenig vermögen wohl die zwei positiven Momente dazu beizutragen, welche für die Beziehung des Verses Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem auf den Kaiser Heliogabal mit folgenden Worten vorgebracht werden: „Überhaupt beweist die Stelle, daß es sich um einen nur sehr kurz dauernden Kult handelt; ferner liegt in dem Wort constat, daß eine historische Persönlichkeit in Rede steht. Das scheint mir alles wie mit Fingern auf den Kaiser Elagabal und seinen auf die kurze Zeit von vier Jahren nach Rom verpflanzten Hemesenischen Kult zu deuten“ (S. 82).

Was zunächst das „constat“ betrifft, so darf wohl die persönliche Konstruktion nicht übersehen werden, kraft deren es vom Dichter im Sinne von „notus, manifestus est“ verwendet wird. Durch sie tritt die Berufung auf eine (geschichtlich) verbürgte Kunde, die dem klassisch-impersonellen Gebrauch des constat eignet und auf die Heer hier sein Augenmerk gelenkt zu haben scheint, gegen die Bezugnahme auf eine an sich offenkundige und daher keines Beweises bedürftige Tatsache zurück, wie sie bekanntermaßen sonst den griechischen Ausdrücken *φαίνεται, φανερός, δηλός ἐστιν* eigentümlich ist. Der Vers enthält daher keine Anspielung auf eine geschichtlich verzeichnete Persönlichkeit oder Begebenheit, sondern besagt einfach, daß „der Urheber des Verbrechens bekanntlich der Bildner des Götzen war“. Die Feststellung dieses Sinnes, der das zweite Argument Heers ausschließt, ist auch für die Würdigung des sogleich zu besprechenden ersten von einigem Belang.

Um die Identität des von Kommodian geschilderten „nur sehr kurz dauernden Kults“ und des vierjährigen römischen Elagabaldienstes annehmen zu können, muß Heer selbstredend Rom als die Stätte der vom Dichter erzählten Begebenheit voraussetzen. „Denn der Kult in Hemesa,“ so führt der Genannte (S. 82) überdies selbst aus, „blühte noch unter Uranius und Aurelianus und jedenfalls noch viel länger, weit über unseren Dichter hinaus, so spät man ihn auch ansetzen mag, und nicht so kurze Zeit, wie es die Strophe voraussetzt.“ Auf Rom als den Ort des vom

Dichter besprochenen Kults weist denn auch Heer einmal hin, indem er unmittelbar vor der eben angeführten Stelle schreibt: „Für die örtliche Frage dürfte aus der Fassung des Dichters hervorgehen, daß er einen Ammudatekult im Westen, wahrscheinlich in Rom vor Augen hat.“ Vergleicht man mit dieser örtlichen Bestimmung diejenige, zu welcher derselbe Verfasser in dem vortrefflichen ersten Abschnitt seiner Abhandlung: „Zu Instr. I 14: Silvanus“ S. 69 gelangt, wo er „Illyrien und sein Vorland, dann auch das Rhonetal“ als die Heimat des betreffenden, eigenartigen Silvanuskults nennt und sich für eine dieser Gegenden als die Heimat des Dichters selbst zu entscheiden geneigt zeigt, so begreift sich eine gewisse Unbequemlichkeit, welche die kurz auf die Silvanusstrophe folgende Ammudatesstrophe mit dem (durch die These postulierten) Hinweis auf Rom verursachen konnte.

Dieselbe wird noch verständlicher mit Rücksicht auf die sehr zutreffende Beobachtung, welche der Verfasser an demselben Ort ausspricht, daß der Dichter „durchweg den Eindruck einer ganz aktuellen, von den Verhältnissen seiner Umgebung ergriffenen Persönlichkeit macht (und) zumal in der Silvanusstrophe in einer Weise lebendig konkret ist, daß man seine Worte kaum anders als auf tatsächliche Verhältnisse berechnet verstehen kann“.

Man könnte denken, daß das gleiche auch von der Ammudatesstrophe gelte. In derselben schildert nämlich der Dichter die rituellen Vorgänge mit einer an Autopsie gemahnenden Deutlichkeit; sodann fordert er die durch das unrühmliche Ende des Götzen noch nicht bekehrten Anhänger (V. 20) ebenso eindringlich zur Einsicht auf, wie in Instr. I 14 diejenigen des Silvanus; er bedient sich endlich, worauf vor allem zu achten, zu dem letzteren Zweck eines dreimal (in V. 11. 15. 19) wiederholten Hinweises auf das gegenwärtige Stillschweigen des ehemaligen Priesterpropheten, ein Umstand, der nur unter der Voraussetzung Sinn zu haben scheint, daß der Mann bekannt war [vgl. das oben über die Bedeutung des constat Gesagte] und damals noch lebte und folglich auch noch zu reden vermocht

hätte, wenn ihm eben nicht durch die Katastrophe seines Idols der Mund geschlossen wäre.

Auffälligerweise lehnt Heer dagegen eine Bezugnahme auf tatsächliche Verhältnisse für die Ammudatesstrophe ab und zwar mit der einzigen Begründung (S. 69), daß der Dichter sich in ihr nicht, wie im Silvanusgedicht des Präsens, sondern des historischen Tempus bediene. Er glaubt die Erklärung dieses Umstandes darin zu finden, „weil er (der Dichter) dort lediglich berichtet, was er gelesen oder sonst in Erfahrung gebracht". Aus diesem, S. 79 wiederholten Grunde glaubt er sich zu der Folgerung berechtigt, daß „Commodianus die Sache also einer Quelle entnommen hat". Man wird dagegen fragen, ob denn der Gebrauch des historischen Tempus nicht auch zur Darstellung dessen berechtigt und geboten sei, was jemand selbst in näherer oder entfernterer Vergangenheit erlebt hat. Daß der Dichter sich desselben aber in eben diesem Sinne bedient, geht aus dem wiederholten präsentischen Hinweis[1]) auf das „jetzige" Schweigen des vormaligen Zukunftspropheten hervor: derselbe beweist wohl unwidersprechlich, daß es sich um eine zeitgenössische Begebenheit handelt. In seiner eindringlichen, dreimaligen Wiederholung aber und der daran angeschlossenen Mahnung, sich durch solche Gaukler nicht betören zu lassen, zeigt derselbe zugleich, daß der Mann und die Sache in der Umgebung des Dichters wohlbekannt gewesen sein muß.[2]) Der Annahme einer „Quelle" bedarf es daher u. E. bei der ersichtlich auf tatsächliche

[1]) Die drei präsentischen Wendungen, welche das jetzige Schweigen betonen, werden in sämtlichen drei Fällen in Antithese zu Äußerungen über das vormalige dreiste Reden und Auftreten des Propheten gebracht und außerdem zweimal mit einer die Gegenwart ausdrücklich hervorhebenden Partikel verbunden. Man vergleiche

Vers 10: Et m o d o retacuit (= hat sich in Schweigen gehüllt), qui solebat esse divinus.

Vers 15: Oblitus est (= vergangen ist ihm) prophetare, qui a n t e solebat.

Vers 18: Gestabatur enim . . . tale sigillum; N u n c et ipse silet . . .

[2]) Darauf weist auch die im Eingang des Gedichtes (V. 2) gemachte Bemerkung: ne quid praeterisse dicamur.

Verhältnisse zugespitzten Behandlung des Gedichtes nicht nur nicht, sondern sie scheint geradezu den eine konkrete Gegenwart berücksichtigenden Ausführungen desselben zu widerstreiten.

Ist das Gesagte richtig, so trifft die wesentliche Voraussetzung der Elagabal-Hypothese Heers nicht zu, daß sich die Dichtung auf Rom und den vom Kaiser auf kurze Zeit dorthin verpflanzten Hemesenischen Kult beziehe. Denn aus der Studie Heers über die Silvanusstrophe ergibt sich, daß die Dichtungen anderwärts als in Rom verfaßt sind: wie er zeigt, entweder in Illyrien oder im Rhonetal, wie wir nachweisen zu können glauben, im letzteren. Werden wir schon dadurch auf einen ganz anderen Schauplatz der nicht weniger gewiß als das Silvanusgedicht einen aktuellen Gegenstand aus der Zeit und Umgebung des Dichters behandelnden Ammudatesstrophe hingelenkt, so scheint aber der tragende Grund der in bescheidenster Weise der Kritik unterbreiteten Ansicht zu schwinden. Wäre die Dichtung auf Rom und den dortigen Eintagskult des „deus sol Heliogabalus" zu deuten, so würde sich Kommodian wohl auch dieses dort ausschließlich gebräuchlichen Namens[1]), nicht aber der nur Syrern vertrauteren und allein verständlichen Bezeichnung „Ammudates" bedient haben. Die näheren Beziehungen des Dichters zu den letzteren, die sich daraus zu ergeben scheinen, werden wir im nächsten Kapitel einläßlicher zu behandeln Gelegenheit finden. — Zum Schluß verfehlen wir aber nicht, dem gelehrten und befreundeten Verfasser unsern Dank für die eingehende Untersuchung des Gedichtes auszusprechen, deren Studium uns vielseitige Anregung und den Anlaß zu einem vertiefteren Eingehen auf „der Rede dunklen Sinn" geboten hat, den zu enträtseln, wie so oft bei Kommodian, nur den vereinten Anstrengungen gelingen wird.

[1]) Römische Schriftsteller nennen den Gott nur »Heliogabalus«, und Lampridius erklärt ausdrücklich: »Heliogabalum Phoenices vocant solem.«

Zweites Kapitel.

Die Lebensverhältnisse Kommodians.

§ 1.

Seine Heimat.

Die Richtigkeit der im vorigen Kapitel gegebenen Darlegungen vorausgesetzt, dürfte der Aufenthalt Kommodians in Gallien, näherhin in Südgallien bereits als erwiesen zu betrachten sein. Auf denselben deutet außer der inhaltlichen Wiedergabe einer Reihe von gallischen Konzilsbeschlüssen in der Instr. II 27 die in Instr. II 10 hervortretende Benutzung der zwischen Papst Leo und Bischof Rusticus von Narbonne geführten Korrespondenz über die Taufe der aus heidnischer Gefangenschaft zurückgekehrten jungen Leute, ferner das Eingreifen des Dichters in die von südgallischen Metropoliten verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten in den Instr. II 25 und II 29, endlich seine Mahnrede an den südgallischen Präfekten Arvandus in der Instr. I 32.

Bevor wir einen Schritt weitergehen und einen Versuch zu genauerer Bestimmung seines Aufenthaltsortes (III) und seiner Herkunft (IV) unternehmen, mögen als eine Bestätigung des bereits gewonnenen Ergebnisses noch zwei Gründe angeführt werden, aus welchen sich im allgemeinen eine Bezeugung für Gallien als das Heimatland des Dichters ergibt: der eine liegt in etlichen unbezweifelbaren Gallizismen seiner Sprache (I), der andere in der Andeutung eines besonderen Brauches der gallischen Liturgie (II).

I. Nach den übertriebenen Versuchen, die in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts gemacht worden sind, einen eigenen lateinischen Sprachcharakter in den verschiedenen Ländern des römischen Reiches festzustellen und auf Grund desselben auch die sonst unbekannte Landes-

angehörigkeit lateinischer Schriftsteller zu bestimmen[1]), ist man zur Stunde gegen Bestrebungen solcher Art mit Recht äußerst mißtrauisch geworden. Auch die vordem verkündeten Eigentümlichkeiten beispielsweise des sog. gallischen Lateins sind wieder auf ein sehr geringes Maß zurückgesetzt worden[2]): Max Bonnet, dem als tüchtigem Kenner des ins Französische sich umbildenden Lateins ein gutes Urteil in dieser Hinsicht zustehen dürfte, ist sogar geneigt, von allen vorgeblichen syntaktischen Besonderheiten desselben nur dem Ausdruck des Possessiv-Verhältnisses durch die Präposition ad mit dem Akkusativ oder Ablativ als einer eigentümlich gallischen Bildung zuzustimmen.[3]) Sie findet sich beispielshalber in der Verbindung terra ad illo homine (= illius hominis) bei Zeumer, Formulae Andec. n. 28 und in der Form membra ad duus fratres (= duorum fratrum) bei Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule n. 378.

Der genannten eigentümlichen Redeweise begegnen wir aber auch bei Kommodian. Zur Bezeichnung des orientalischen Herrschers, welcher vor Einbruch des Weltendes den der Unterwelt entsteigenden Kaiser Nero besiegen wird, bedient er sich im Carm. 891 f. der Wendung:

Exurget iterum in istius clade [= cladem] Neronis
Rex ad Oriente cum quattuor gentibus inde.

Diese sprachliche Fügung entspricht der rein lateinischen Verbindung rex Orientis und stellt ein attributives Verhältnis (= Orientalis) dar. Da letzteres aber mit dem possessiven nahe verwandt und dazu im sprachlichen Ausdruck (mittels des Genetivs) völlig gleich ist, so ist kein Zweifel, daß jene präpositionale Umschreibung des Genetivs bei Kommodian mit der in Gallien gebräuchlichen[4]) verglichen

---

[1]) U. a. vgl. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins. Erlangen 1882. Groeber im ersten Band des Archivs für lat. Lexikographie und Grammatik.

[2]) Vgl. W. Kroll, Das afrikan. Latein. Rhein. Museum 52 (1897) 569 ff.

[3]) Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours p. 45, 1; vgl. p. 41, 3.

[4]) Das heutige Vulgärfranzösisch kennt noch denselben Brauch, indem

und daraus auch ein gewisser Schluß auf den gallischen Aufenthalt des Dichters gezogen werden darf.

Aus seinem Wortschatz scheint als auf eine spezifisch gallische Bildung auf das Verbum ostare = ôter (provençalisch ostar) hingewiesen werden zu können. In der Instr. II 18, 15 findet es sich in folgendem Zusammenhang:

> Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent
> Aut nimium solis . . .

Für die Geschichte des Wortes ist der doppelte Umstand bemerkenswert, daß es unter allen romanischen Sprachen nur in das Französische übergegangen ist, und daß es — aus dem lateinischen obstare entstanden[1]) — eine gallisch-französische Umbildung von intransitiver zu transitiver Bedeutung erfahren hat. Diese Bedeutungsänderung liegt aber auch seiner Verwendung bei Kommodian zugrunde, und so dürfte sowohl die Erhaltung des Wortes bei ihm, als der in gleicher Weise zutage tretende Bedeutungswandel wieder einen Fingerzeig auf das Land geben, in dem er geweilt.

II. Einen Hinweis auf einen eigenen Brauch der gallischen Liturgie enthält die Instructio II 35 (de fabulosis et silentio), in welcher Kommodian die auch von anderen kirchlichen Schriftstellern[2]) oft getadelte Unsitte der

es das Possessiv-Verhältnis mit Vorliebe durch à mit dem Dativ statt durch de mit dem Gen. ausdrückt, z. B. le chapeau à mon père.

[1]) S. Körting, Latein.-romanisches Wörterbuch² n. 6643.

[2]) Z. B. von Origenes, In Genes. hom. X 1: Quid de absentibus conqueror? Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga vertitis. Ähnlich Ambrosius, Praef. super psalmum I: Quantum laboratur in ecclesia, ut fiat silentium cum lectiones leguntur! Si unus loquitur, obstrepunt universi. — Geradezu wie ein Kommentar zu den Ausführungen Kommodians in der Instr. II 35 klingen die Klagen und Ermahnungen, die Caesarius von Arles in verschiedenen Predigten an seine Zuhörer richtet. In sermo 281, 1 (Migne *39*, 2276) heißt es: dum ipsae lectiones leguntur, aliqui ita otiosis et saecularibus fabulis occupantur, ut eas nec ipsi audiant, nec alios audire permittant . . . ibi probantur amplius Deum laedere, ubi peccatorum poterant indulgentiam promereri (vgl. Comm. V. 3. 4). In sermo 282, 3 (M. 39, 2279) sagt er: Quanti etiam tunc (zur Zeit der Liturgie) in plateis vel in atriis basilicarum aut

Gläubigen rügt, sich während des Gottesdienstes eitlen und störenden Unterhaltungen zu überlassen. Um ihnen ihr Unrecht vorzuhalten, geht der Dichter kurz die Hauptteile der liturgischen Feier durch unter gleichzeitiger Hervorhebung des widerspruchsvollen Verhaltens, welches jene dazu einnehmen.

Er betont, a) daß sie der Vorlesung des Lektors trotz ausdrücklicher Aufforderung durch den Diakon kein Gehör schenken (V. 5—8):

> Bucina praeconum clamat lectore legente
> Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas,
> Luxaris labia, quibus ingemiscere debes;

b) daß sie entgegen der Mahnung des Bischofs „susum corda“ sich nur zerstreut am Kanongebet beteiligen (V. 14—16):

> Sacerdos Domini, cum susum corda praecepit
> In prece fienda, ut fiant silentia vestra,
> Limpide respondis;

c) daß sie endlich auch dem Schlußsegen und den Segensworten des Bischofs über sie keine Aufmerksamkeit zuwenden (V. 16—19):

> nec[1]) tempora quoque promittis:
> Exorat ille Altum pro plebe devota,

---

litigant aut negotiis vacant! Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus aut otiosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet esse etiam numerus clericorum, vel laicorum seu feminarum! (Vgl. Comm. V. 11. 12: Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo. Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent.)

[1]) Die Ausgabe von Dombart verbindet diesen und den vorhergehenden Halbvers zu einem Gedanken, so daß der Vorwurf des limpide respondere und des tempora non promittere (= caput non inclinare) in eins zusammengefaßt erscheinen und eine neue Gedankenfolge erst mit den Worten »Exorat ille Altum« anhebt. Das Unzutreffende dieser Verbindung ergibt sich aber aus der Geschichte der Liturgie. Nach Beginn der Kanons (V. 14) fand nämlich kein sog. Inklinationsgebet mehr statt bis zum Schluß der Messe, d. i. bis zum Segensgebet des Bischofs, dessen Inhalt in den Versen 17 und 18 angedeutet wird. Da nun dieses Gebet in allen Liturgien über die mit geneigtem Haupte dastehenden Gläubigen verrichtet und demselben auch eine ausdrückliche Aufforderung zur Neigung des Hauptes voraufgeschickt wurde (s. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts

Ne pereat aliquis[1]; at tu te in fabulis vertis,
Tu subrides ibi aut detrahis proximi fama.

Daß mit diesen Hinweisen der Dichtung in der Tat Anfang, Mitte und Ende der liturgischen Feier gekennzeichnet werden, bedarf vielleicht kaum einer Erklärung. Die Lesung, von welcher im ersten Abschnitt die Rede ist, kann ja wegen Erwähnung des Lektors nur von der ersten Einleitung der liturgischen Handlung verstanden werden, die in der den Lektoren obliegenden Vorlesung prophetischer oder apostolischer Schriften bestand. Nach ihr übernahm ein Diakon die Vorlesung des Evangeliums und damit, bezw. mit der sich anschließenden Homilie des Bischofs und seinem Segen über die Katechumenen erreichte die einleitende Feier, die sog. missa catechumenorum, ihren Abschluß. Den Beginn des nun folgenden Hauptteiles, d. i. der missa fidelium, deutet der Dichter durch Einflechtung der Worte „susum corda" an, mit denen der Bischof (sacerdos Domini[2]) zur

---

S. 265 f.; Duchesne, Origines du culte chrétien[2] S. 213), so ist kein Zweifel, daß der Halbvers »nec tempora quoque promittis« nur als einleitender Gedanke zu der mit »Exorat ille« beginnenden Auseinandersetzung gehören kann. — Wie nachdrücklich auch Caesarius v. Arles auf Beobachtung der Kopfneigung beim Segen des Bischofs bestand, zeigen seine Worte in sermo 286, 5 (M. 39, 2286): Et illud similiter admoneo, fratres carissimi, quoties diaconus clamaverit ut vos ad benedictionem humiliare debeatis, et corpora et capita fideliter inclinetis; quia benedictio vobis licet per hominem, non tamen ab homine datur.

[1]) Entsprechend dieser Inhaltsangabe lautet der Schluß des bischöfl. Segensgebetes in der Weihnachtsmesse der Gallikan. Liturgie (Duchesne, Origines du culte chrét.[2] S. 213): Ut cum iterum ad iudicandum veneris, nullus ex nobis ante tribunal tuum reus appareat, sed discussa de pectoribus nostris caligine tenebrarum, placeamus conspectui tuo et perveniamus ad illam terram, quam sancti tui in requiem possidebunt aeternam.

[2]) Daß der Ausdruck sacerdos im Sprachgebrauch des 4. und 5. Jahrhunderts nicht nur im allgemeinen den Priester bedeutet, sondern speziell zur Bezeichnung des Bischofs dient, ist schon oben S. 82 A 2 bemerkt worden. Zur Veranschaulichung sei hier eine Stelle der Quaestio 109 (der Quaestiones ex novo et veteri testamento) des Ambrosiaster angeführt. Von dem feierlichen Segen sprechend, den bekanntlich nur der Bischof, nicht aber ein einfacher Priester dem Volke erteilen durfte, sagt er: sacerdotes autem, quos antistites dicimus, regulam habent verbis sollemnibus ordinatam et traditam sibi, quam superponentes hominibus

Präfation und zum Kanongebet (prex[1]) überleitete. Der Schluß des letzteren und mit ihm das Ende des alle Gläubigen zur Beiwohnung verpflichtenden Teiles der Liturgie[2]) ist durch den Hinweis auf die Neigung des Hauptes angezeigt, d. i. auf jene Haltung, in welcher die Anwesenden den Segen des Bischofs empfingen, während sie durch ein wiederholtes „Amen" die Segensworte (V. 17. 18) desselben beantworteten. Darauf erfolgte für die, welche kommunizieren wollten, die Ausspendung der Kommunion.

Was nun die hier von Kommodian angedeutete Form der Liturgie als die speziell gallische erweist, ist der in Vers 5 erwähnte Ruf des Diakons (praeco), „ut pateant aures", bei Gelegenheit der durch den Lektor vorgetragenen Lesung. Schon Kardinal Bona[3]) hat in seinen vier Unterscheidungszeichen der gallikanischen Liturgie darauf aufmerksam gemacht, daß in derselben nicht nur vor Lesung des Evangeliums, sondern auch vor der — vom Lektor vorgenommenen

---

benedicunt ... In der Quaest. 120 ferner, die eine Predigtskizze enthält, bedient er sich der sehr deutlichen synonymen Ausdrücke: Dei sacerdos et praepositus plebis Christi.

[1]) »Den jetzt Kanon genannten Meßteil bezeichnete man mit dem Worte Prex. Papst Innocenz I. sagt in dem Briefe an Decentius: Antequam precem sacerdos faciat. Papst Vigilius redet von dem Gebete Canonicae precis, und Gregor I. versteht unter diesem Worte dasselbe, wenn er schreibt: orationem dominicam mox post precem dicimus. Ebenso wird man in der im Leonianum und Gelasianum üblichen Aufschrift: Orationes et preces, die Preces auf die Gebete des Kanon, die Orationes aber auf die übrigen Meßgebete beziehen dürfen.« Probst, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrh. S. 140.

[2]) Lebhafter Einsprache gegen das Verlassen der Kirche vor Beendigung der eigentlichen Meßfeier begegnen wir bei den Bischöfen Hilarius und Caesarius von Arles. In der Vita des ersteren heißt es (Migne 50, 1234 n. 18): Populos etiam post evangelicam lectionem egredientes tali clamore revocavit: Exite, inquit, exite, quia hoc vobis de gehenna facere non licebit. In der Vita des letzteren l. I n. 14 (cf. M. 39, 2276 Note) finden wir ähnliche Mahnworte. Auf Caesarius' Betreiben setzte die Synode von Agde (506) im Kan. 47 fest: Missas die dominico a saecularibus totas teneri speciali ordinatione praecipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat.

[3]) S. Mabillon, de Liturgia Gallicana libri tres (Migne 72, 101 ff.), lib. I c. 3 n. 11.

— Lesung der Epistel (bezw. einer alttestamentlichen Schrift) durch einen Ruf des Diakons Stillschweigen anbefohlen wurde. In den anderen abendländischen Liturgien war dies nicht der Fall.[1]) Daß der Ruf in der römischen an dieser Stelle nicht vorkam, ergibt sich aus seiner Übergehung in den Quellen. Ob er im mailändischen Ritus stattfand, ist allerdings nicht ganz gewiß: größere Wahrscheinlichkeit hat aber die Annahme für sich, daß die Aufforderung „silentium habete“ wie heute, so auch ehedem nur vor der Evangelienverlesung erfolgte.[2]) Auch in Spanien war sie nur an dieser Stelle üblich.[3]) In Afrika bestand der Brauch, daß, wenn der Lektor auf der obersten Stufe der Treppe stand, welche Schiff und Presbyterium schied, der Bischof mit dem Gruße „pax vobiscum“ das Zeichen zum Beginn der Vorlesung gab, worauf das Volk den zum Pulte tretenden Lektor mit den Worten „pax tecum“ empfing.[4])

Der von Kommodian erwähnte Ruf des Diakons zu aufmerksamem Gehör auf den Vortrag des Lektors entspricht demnach in der Tat einem unterscheidenden Zeichen der speziell in Gallien gebräuchlichen Liturgie. Die gallische Heimat der von ihm gebrauchten Formel ut pateant aures scheint sich aber noch insbesondere in ihrem Anklang an eine spezifisch gallische Formel zu zeigen. Ein sehr ähnlicher liturgischer Ausdruck findet sich nämlich in der von einem gallischen Verfasser um die Mitte des 5. Jahrhunderts geschriebenen Abhandlung de septem ordinibus

---

[1]) Nicht ganz richtig bemerkt Probst, Die abendl. Messe S. 108, daß Kardinal Bona die Aufforderung zum Stillschweigen durch den Diakon vor Lesung des Evangeliums als eine spezifisch gallische Einrichtung angesprochen habe, daß aber Mabillon deren Übung auch im mailändischen Ritus nachweise, während der Ordo Romanus VII sie für Rom bezeuge. Denn nicht auf den vor dem Evangelium ergehenden Ruf stützt sich Bonas Beweisführung, sondern auf die Akklamation vor der Epistel; diese aber bestand nach Ausweis der Quellen nur im gallischen Ritus. S. Mabillon, l. c. n. 11.

[2]) Mabillon, l. c. n. 8.

[3]) Probst, Die abendl. Messe S. 403.

[4]) Aus Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 276.

ecclesiae,[1]) welche die liturgischen Obliegenheiten der verschiedenen Klassen des Klerus eingehend bespricht. Unter denen des Diakons führt sie an: Tunc deinde ut aures habeamus ad Dominum diaconus acclamat, ipse praedicat, ipse hortatur, ipse commonet astantibus sacerdotibus . . .

III. Den Aufenthaltsort unseres Dichters innerhalb Südgalliens genauer bestimmen zu wollen, mag auf den ersten Blick ein etwas gewagtes, bei näherem Zusehen aber doch nicht als ein ganz aussichtsloses Unternehmen erscheinen. Einen allgemeinen Wink auf die bei dieser Untersuchung einzuschlagende Richtung gibt die Instr. II 9, deren Bezugnahme auf die häufigen Vandaleneinfälle in römisches Gebiet um die Mitte des fünften Jahrhunderts wir bereits früher darzulegen suchten.[2]) In ihr sagt der Dichter mit Hinblick auf das gefürchtete Nahen des Feindes (V. 10 f.):

Transfluviat hostis: tu sub latebra [te] conde,
Aut, si intrare potest, si nec, ne cessa!

Das Wort transfluviare ist nur bei Kommodian nachweisbar; sein Sinn ist indes in dem Zusammenhang der Dichtung durchaus deutlich: es bezeichnet das Nahen des Feindes auf dem Wasser.[3]) Da nun die schon genannten besonderen Merkmale der Instruktionen auf ihre Abfassung in Südgallien hinweisen, so glauben wir mit der Deutung des transfluviare auf den einzigen großen, schiffbaren Fluß dieser Gegend, d. i. die Rhone, nicht fehlzugehen. Dieselbe teilt sich vor ihrem Eintritt in das Meer in zwei Arme:

---

[1]) Bei Migne 30, 148 ff. Die Schrift soll nach Morin (Revue Bénedictine VIII 97) ein Werk des B. Faustus von Reji und an B. Rusticus von Narbonne gerichtet sein, der 427 konsekriert wurde. Die Urheberschaft des Faustus lehnt aber sowohl Engelbrecht, Patrist. Analekten S. 5 ff., als Bergmann, Studien zur krit. Sichtung der südgall. Predigtliteratur S. 117 ff. ab. Vgl. auch Arnold, Caesarius von Arles Anm. 518. Sicher bewiesen ist dagegen von Morin, »que l'auteur aussi bien que le destinataire vivaient dans une partie quelconque du territoire gaulois«.

[2]) S. oben S. 44 ff. Kap. I § 2 n. II.

[3]) Ähnlich nennt Victor Vitensis das Herüberkommen der Vandalen von Spanien nach Afrika transvadare.

an dem weitaus mächtigeren, östlichen, auf dem Kriegs- und Handelsschiffe zu verkehren pflegten, lag zu beiden Seiten das große und glänzende Arles, dessen vom Kaiser Honorius in den überschwenglichsten Ausdrücken gepriesener Reichtum[1]) die Beutegier vandalischer Scharen wohl anlocken konnte. Daß die letzteren auch in der Tat wenigstens in das nähere oder entferntere Gebiet von Arelate eingedrungen sind, scheinen die schon früher genannten Canones 10 und 11 der zweiten arelatensischen Synode mit ihrer Erwähnung von Glaubensverfolgung und erzwungenem Abfall zu lehren.

Wenn sonach die Ausdrucksweise Kommodians auf seine Befürchtung von einem Einlaufen der vandalischen Flotte in die Rhone zu beziehen sein dürfte, so legt sich sogleich der Gedanke nahe, daß die dadurch zunächst über Arles hereinbrechende Gefahr ebenso ihm selbst als seiner Umgebung gedroht haben möchte, an welche er in der Instr. II 9 die Ermahnungen zu vorsichtigem Versteck, bezw. zu todesmutigem Einstehen für das Vaterland richtet.

Der Inhalt von Vers 11 bietet dieser Ansicht eine weitere Stütze. In demselben kleidet nämlich der Dichter seine Mahnung zu äußerstem Widerstand gegen den Feind in die disjunktive Form: „si intrare potest (hostis), si nec, ne cessa!" Er sieht also die Möglichkeit vor, daß der auf dem Flußweg nahende Gegner am Betreten der Gegend verhindert werden könnte, und richtet in dieser Voraussicht an die (freiwilligen[2]) Vaterlandsverteidiger das Wort, auch im schlimmeren Falle, d. i. wenn demselben die Einfahrt oder Landung gelänge (si intrare potest), nicht zurückzuweichen, sondern entschlossen standzuhalten. Ein Blick auf die Lage von Arles zeigt uns nun Verhältnisse, welche denen ganz

---

[1]) In der Constitutio de conventibus annuis in urbe Arelatensi habendis vom 17. April 418. U. a. heißt es dort: »Quidquid enim dives Oriens, quidquid odoratus Arabs, quidquid delicatus Assyrius, quod Africa fertilis, quod speciosa Hispania, quod fortis Gallia potest habere praeclarum, ita illic affatim exuberat, quasi ibi nascantur omnia, quae ubique constat esse magnifica« (Haenel, Corpus legum p. 238).

[2]) Vgl. oben S. 46 f.

entsprechen, die der Dichter bei solchen Mahnworten vor Augen gehabt zu haben scheint: von dem damals 27[1]) (heute 41) Kilometer entfernten Meere konnte man sich nämlich der Stadt zu Schiffe nicht anders als in sehr gefährlicher Fahrt durch die stark versandeten und verschlammten Rhonemündungen[2]), oder auf einem zwar bequemen, aber unschwer zu behindernden Wege durch den von Marius östlich der Rhone angelegten langen Kanal nähern. Da in beiden Fällen eine die Verwehrung der Landung bezweckende Verteidigung gegen den zu Wasser heranrückenden Gegner entsprechend erleichtert sein mußte,

---

1) Ammianus Marc. Rer. gest. XV 11.

2) Die von Arnold (Caesarius von Arelate S. 73) mit Berufung auf Guthe-Wagner Geogr. S 521 gemachte Bemerkung, daß der an Arles vorüberfließende Rhonearm damals noch nicht versandet gewesen und daß von ihm aus (nach Ammianus Marcellinus XIV 5, 1 zum Jahre 353) Kriegsflotten ausgelaufen seien, ist insofern irreführend, als sie zu der Auffassung Anlaß gibt, daß Kriegs- und Handelsschiffe aus der Rhone unmittelbar das Meer hätten gewinnen können. Das war nicht der Fall. Schiffe von einigem Tiefgang mußten sich auf der Fahrt vom und zum Meere des von Marius 14 Kilometer südlich von Arles angelegten und in einer Breite von durchschnittlich 150 Meter zwischen zwei gewaltigen Dämmen 26 Kilometer weit verlaufenden Kanals bedienen. Marius selbst war im Jahre 103 vor Chr. zu seiner Anlage bestimmt worden, als er in Erwartung der von den Alpen heranziehenden Teutonen auf dem linken Rhoneufer ein festes Lager anlegte und sich in die Unmöglichkeit versetzt sah, dasselbe durch die verschlammten Rhonemündungen mit regelmäßiger Zufuhr zu versehen. Aus diesem Grunde und zugleich in der Absicht, seine müßigen Soldaten zu beschäftigen, unternahm er das gewaltige Werk. So berichten Plutarch Marius c. XV und Strabo IV 1, 8. Nur sehr flachgehende Schiffe (wie es die der Vandalen waren) konnten trotz der Untiefen die Aus- und Einfahrt in die Rhone unmittelbar bewerkstelligen, während der gesamte Handelsverkehr sich durch mehr als 6 Jahrhunderte durch jenen Kanal vollzog, welcher nachmals infolge Verwahrlosung gleichfalls versandete. Im Jahre 1863 entschloß sich die französische Regierung aufs neue, einen Kanal mit einem Kostenaufwand von 8 Millionen Francs herzustellen, der soweit möglich den alten benutzen sollte, und aus diesem Anlaß verwandte der bekannte französische Gelehrte Ernest Desjardins eingehende Studien auf die ehemalige Anlage desselben, die in dem ersten Teile seines Werkes Aperçu historique sur les embouchures du Rhône (Paris 1866) niedergelegt sind. Aus ihm entstammen die obigen Angaben.

so dürfte aus diesen Umständen die Mahnung zu erklären sein, auch dann noch einen unentwegten Widerstand zu leisten, wenn der Feind auch „den (Fluß-) Eingang erzwänge“.

Diese ersten Winke auf Arles gewinnen verstärkte Bedeutung durch Züge, welche andere Dichtungen bieten. Daß Kommodian inmitten einer großen und reichen Stadt gelebt haben muß, in welcher die ganze Prunkentfaltung römischen Lebens zutage trat, zeigen die Sittenschilderungen, die er in den Instructiones II 16—19 entwirft. In den zwei letzteren geißelt er in ähnlicher Weise, wie es in der Schrift Tertullians „de cultu feminarum“ geschieht, den übertriebenen Aufwand reicher Frauen in Putz und Schmuck, in kostbaren Gewändern und üppiger Lebenshaltung; in den beiden ersteren tritt er gegen die ausschweifende Vergnügungssucht der Männerwelt auf, die sich — und hierin möchte nach dem Vorhergesagten wiederum ein Fingerzeig auf Arles zu erkennen sein — weder der unerlaubten Beteiligung an dem geräuschvollen Gepränge der Schauspiele enthalte (II 16, 4 f.), noch die ausgelassenen Darstellungen der Bühne meide (II 16, 22 f.; 17, 12). In Arles gab es schon zur Zeit Kaiser Konstantins ein Amphitheater für festliche Spiele und ein Schauspielhaus für szenische Aufführungen.[1]) Während nun infolge des durch die Barbareneinfälle verursachten Elends die öffentlichen Spiele in anderen gallischen (und außergallischen) Städten bereits vor Mitte des fünften Jahrhunderts aufgehört hatten, wurden sie in Arles noch in althergebrachter Weise fortgeführt[2]): unter anderem fanden gerade in den Jahren (460—465), in welchen die Instruktionen abgefaßt wurden, im dortigen Amphitheater zu Ehren des Kaisers

---

[1]) Ammianus Marcell. l. XIV.

[2]) Daß gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts nur in verhältnismäßig wenigen römischen und zumal gallischen Städten noch theatralische oder zirzensiche Spiele stattfanden, bezeugt Salvian, de gubern. Dei VI 8: »Sed videlicet responderi hoc potest, non in omnibus Romanorum urbibus haec agi. Verum est; etiam plus ego addo, ne illic quidem nunc agi, ubi semper sunt acta antea. Non enim hoc agitur iam in Mogontiacensium civitate . . . non agitur Agrippinae . . . non agitur in Treverorum urbe

Maiorianus (461) große zirzensische Spiele statt[1]; in das unweit davon gelegene Theater aber „zog noch im fünften Jahrhundert der Reiz oft sehr schlüpfriger Szenen aus dem Mythenkreise der Aphrodite und des Bacchus eine christliche Bevölkerung unwiderstehlich hin und verödete die benachbarte Kirche".[2])

Diese Kirche aber, die mit dem Hause des Bischofs zwischen dem Theater und dem etwas weiter nördlich gelegenen Amphitheater stand[3]), war dem Protomartyr Stephanus geweiht.[4]) Es dürfte daher wohl auch kaum ein bloßer

---

excellentissima . . . non agitur denique in plurimis Galliarum urbibus et Hispaniarum.« Zu Arles fanden sie dagegen, wie schon oben bemerkt, noch statt. Das zeigt schon der Kanon 33 (88) der sog. Statuta ecclesiae antiqua, die, wie wir an anderem Orte nachzuweisen gedenken, unter Bischof Hilarius von Arles verfaßt sind. Derselbe belegt diejenigen mit Exkommunikation, »qui die solemni praetermisso solemni ecclesiae conventu ad spectacula conveniunt«. Zu seinem Verständnis möge noch eine Stelle aus Salvian de gub. Dei VI 7 angeführt werden: »Si quando enim evenerit, quod scilicet saepe evenit, ut eodem die et festivitas ecclesiastica et ludi publici agantur, quaero ab omnium conscientia, quis locus maiores Christianorum virorum copias habeat, cavea ludi publici an atrium Dei, et templum omnes magis sectentur an theatrum . . . sed si qui inscii forte venerint, dum in ipsa ecclesia sunt, si ludos agi audiunt, ecclesiam derelinquunt. Spernitur Dei templum, ut curratur ad theatrum: ecclesia vacuatur, circus impletur.«

Gerade so wie Kommodian in der Instr. II 16 gegen Theater und Zirkus als eine pompa diaboli eifert und ihren Besuch als einen Verzicht auf die dem Teufel bei der Taufe gemachte Abschwörung darstellt, so auch Salvian de gub. Dei VI: »quomodo igitur, o Christiane, spectacula post baptismum sequeris, quae opus esse diaboli confiteris? renuntiasti semel diabolo et spectaculis eius, ac per hoc necesse est ut prudens et sciens, dum ad spectacula remeas, ad diabolum te redire cognoscas.«

[1]) Vgl. Sidonius Ep. I 11, 10.

[2]) Stark, Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich S. 55; Arnold, Caesarius von Arelate S. 71.

[3]) Arnold l. c. S. 71.

[4]) Vita Hilarii Arelatensis c. XXI n. 28 (Migne 50, 1242). — Dieselbe Vita berichtet (c. XV n. 20) von einem in der Amtszeit des Bischofs Hilarius (429—449) erfolgten Abbruch des Theaters und von Verwendung des Materials zum Neubau einer Basilika: (Cyrillus tum levita) basilicis praepositus construendis, dum marmorum crustas et theatri proscenia alta deponeret, fidei opere nudans loca luxuriae . . . Ob damit das

Zufall sein, daß Kommodian einmal den das Schauspiel aufsuchenden Christen den Rat gibt, zu ihrer geistigen Erholung lieber „ad martyres" zu gehen[1]), und ein anderes Mal die nach dem Martyrium Begierigen auffordert, sich in ihrem Leben nach dem Vorbild des hl. Stephanus zu richten.[2]) Nur nebenher sei erwähnt, daß Arles auch seine Stätte für den Mithraskult hatte[3]), auf welch letzteren sich die Instr. I 13 „Invictus" bezieht.

Noch nähere Anzeichen für den Aufenthalt des Dichters in genannter Stadt liegen in der Instr. I 32 (Sibi placentibus), welche nach unseren früheren Ausführungen[4]) das Leben und Treiben des südgallischen Präfekten Arvandus behandelt. Arvandus residierte bekanntlich zu Arles. Schon das besondere Interesse, welches Kommodian der Person dieses Mannes durch Behandlung in einer eigenen Dichtung zuwendet, läßt darauf schließen, daß derselbe in dem engeren Kreise des Dichters gelebt haben muß. Beachtet man nun ferner die eingehende Kenntnis, welche letzterer sowohl hinsichtlich des Charakters und des Emporkommens, als der Amts- und Lebensführung des arelatensischen Regierungshauptes bekundet, so vermag man sich der Annahme kaum zu entziehen, daß er solche Erfahrungen und Beobachtungen nicht anders als in unmittelbarer Nähe desselben zu sammeln vermochte, oder mit anderen Worten, daß er zu Arles ein persönlicher Zeuge der von Arvandus zur Schau getragenen Willkür und Verschwendung gewesen zu sein scheint.

Schauspielhaus gemeint ist, dessen Ruinen heute noch teilweise stehen, ist schwer zu sagen. Daß Schauspiele auch später noch stattgefunden haben, geht aus ihrer Erwähnung bei Cäsarius von Arles (Sermo 259 n. 3, Migne P. L. 39, 2225) hervor.

[1]) Instr. II 17, 19: Si refrigerare cupis animam, ad martyres i! Harnack (Die Chronologie der altchristl. Lit. II 437) zeigt sich geneigt, mit Bezug auf diese Stelle die Abfassungszeit der Dichtungen als noch vor dem Jahre 311 liegend anzunehmen, »wenn nicht ‚martyres' die Gräber der Märtyrer sind«.

[2]) Instr. II 21, 1—3: Martyrium, fili, quoniam desideras, audi. Abel qualis erat, esto, aut qualis ipse magister. Rectamque delegit Stephanus sibi viam in iter.

[3]) Mary Lafon, Histoire du Midi de la France, tome I p. 103.

[4]) S. oben S. 105 ff. Kap. I § 4 n. IV.

Auf Arles lenkt uns endlich notwendigerweise ein Versuch zur Beantwortung der Frage, wo Kommodian sich die Kenntnis der kirchlichen Aktenstücke erwerben konnte, deren Benutzung in den Instruktionen zu verschiedenen Malen in den voraufgehenden Untersuchungen hervorgetreten ist. In besonderen Betracht kommt diesbezüglich die Verwertung des Schreibens Papst Leos I. an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in der Instr. I 10 (Infantibus[1]), die Berücksichtigung des Kanons 1 und 2 des Konzils von Angers vom Jahre 453 und die des ersten Kanons der Turoner Synode vom Jahre 461 in der Instr. II 27 (Ministris[2]); endlich die Anlehnung an die zwei Schreiben des Papstes Hilarus aus den Jahren 462 und (März) 464 in der Instr. II 25 (De pace subdola[3]), von welchen jenes ausschließlich an den Metropoliten Leontius von Arles, dieses zugleich an ihn und an die gallischen Bischöfe gerichtet war, welche den Streitfall des Bischofs von Vienne untersucht hatten.

Sowohl der zeitlich und örtlich geschiedene Ursprung dieser Stücke, als die Verschiedenheit ihrer Art läßt unschwer ersehen, daß dem Dichter eine Sammlung kirchlicher Akten zugänglich gewesen sein muß, die sowohl Papstbriefe als Konzilsbeschlüsse enthielt. Da nun die Instruktionen vor dem Carmen Apologeticum[4]) und mithin vor dem Jahre 466[5]) vollendet worden sind, so drängt sich schon wegen der Benutzung von Akten, die einer erst eben vergangenen Zeit angehörten und — wie das Schreiben an Leontius — nur für Arles bestimmt waren, der Gedanke auf, daß Kommodian nur auf dem arelatensischen Archiv Einblick in sie erhalten konnte.

Zu demselben Schluß führt uns die andere Erwägung, daß das Archiv der Kirche von Arles in der hier zu

---

[1]) Kap. I § 2 n. I.
[2]) Kap. I § 4 n. I.
[3]) Ebenda n. II.
[4]) S. Kap. I § 3 n. II.
[5]) Ebenda n. I.

berücksichtigenden Zeit (außer dem römischen[1]) überhaupt das einzige abendländische war, in welchem es bereits eine derartige umfassendere Sammlung gab.

In den Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule führt nämlich Duchesne aus[2]), daß das arelatensische Archiv die Stätte gewesen sei, wo Papstbriefe und Synodalbeschlüsse nicht bloß verwahrt, sondern auch verwertet wurden: verwertet, indem vier Sammlungen oder Rechtsbücher, die als die frühesten Versuche kirchenrechtlicher Aufzeichnungen im Abendland zu betrachten sind, auf das Archiv von Arles als den Ausgangspunkt der Überlieferung zurückführen, und die selbst wieder der Ausgangspunkt einer reichen und mannigfaltigen kanonistischen Überlieferung geworden sind. Von diesen vier Sammlungen enthielt nach Duchesnes Ansicht die erste vorwiegend dogmatische Stücke christologischen und auf die Gnadenlehre bezüglichen Inhalts: dieselbe habe dem Redaktor der Quesnelliana als Vorlage gedient; die zweite päpstliche Briefe und Privilegien für Arles: diese liege in der Ausgabe W. Gundlachs vor (M. G. H. Epp. t. 3, 5—83); die dritte gallische Konzilsakten: sie sei als der Grundstock jener kanonistischen Sammlungen anzusehen, die teilweise schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zusammengestellt sein müssen und deren vornehmste handschriftlichen Vertreter aus dem 6. und 7. Jahrhundert stammen (Codd. von Corbie[3]), Cöln[4]), Rheims[5]); die vierte Kaisergesetze, welche kirchenrechtlichen Inhalts oder für Arles bestimmt waren: als dürftigen Überrest derselben sieht Duchesne die Sirmondsche Konstitutionensammlung an.

Was nun die Zeit betrifft, in welcher die archivalischen Sammlungen Arles' in kanonistische übergeleitet wurden, so dürfte diese Arbeit unter Bischof Caesarius (502—542) zwar

---

[1]) S. Grisar, »Archiv des Hl. Stuhles« im Kirchenlexikon² I 1259 ff.
[2]) Bd. I (1894) 140—144 »Arles et le droit canonique«.
[3]) Cod. Parisinus lat. 12079.
[4]) Cod. Coloniensis 212.
[5]) Cod. Berol. 84 (saec. VIII). (= Clarom. 561 = Meerm. 576 = Phillips. 1743.) Vgl. V. Rose, Verz. der lat. Hss. 1, 171.

am regsten betrieben worden sein, aber sicher ist, daß dieselbe schon vorher in Angriff genommen wurde, was Duchesne selbst ausdrücklich hervorhebt[1]) und durch die Herstellung der sog. „Statuta ecclesiae antiqua“ unter Bischof Hilarius von Arles näherhin bewiesen werden kann. Wenn ferner die Redaktion der Quesnelliana besser an den Ausgang des 5., als an den Anfang des 6. Jahrhunderts gesetzt wird[2]), so führt ihre Vorlage noch tiefer in das 5. Jahrhundert zurück. Die übrigen Ableitungen arelatensischer Archivbestände aber, die Sammlungen der Typen Corbie, Cöln und Rheims, sind entweder, wie die von Corbie, schon im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts entstanden, oder wenn später, so erweisen sie zugleich durch ihr Gefüge aus mannigfachen Vorlagen die weite Entfernung, in welcher sie von der ursprünglichen, gemeinsamen Vorlage stehen müssen, welche gallische Konzilien in chronologischer Folge enthielt.[3]) Neben ihnen gibt es andere kanonistische Sammlungen, deren erste Redaktion gleichfalls in das 6. Jahrhundert fällt (wenn die überlieferten Kodizes auch erst aus dem 8. Jahrhundert stammen), und die von Anfang für den Gebrauch südgallischer Kirchen verfaßt wurden; auch in diesen fand Duchesne die Spuren des arelatentischen Grundstocks. Es sind dies — um Maassens Benennungen beizubehalten — die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur[4]) und die der Handschrift von Albi[5]) (deren Name nicht bloß einen zufälligen Fundort, sondern den ersten und ursprünglichen Aufbewahrungsort bezeichnet).

Ziehen wir nun aus dem Gesagten in Hinsicht unserer eingangs gestellten Frage den Schluß, so ergibt sich ein doppeltes: erstens, daß die arelatensische Kirche zufrühest und allein unter allen gallischen (und unter allen abend-

---

[1]) Duchesne a. a. O. 141.

[2]) Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts I 382—394 und Duchesne im Bull. crit 15 (1894) 181 ff.

[3]) Vgl. über Corbie und Cöln Maassen a. a. O. S. 585.

[4]) Cod. Paris. lat. 1451 und Vatic. Reg. 1127; südgall. Herkunft, vielleicht zuerst in Narbonne.

[5]) Cod. Albig. 2; Cat. gén. des Mss. des dép. 1 (1849) 481.

ländischen neben Rom) eine wohlangelegte Sammlung von Papstbriefen und Konzilsakten besaß, wie Kommodian eine solche ohne Zweifel benutzt hat; zweitens, daß die Anlage dieser Sammlung sicher bis in die Hälfte des 5. Jahrhunderts, d. i. bis in die Zeit Kommodians zurückreicht. Aus diesen beiden Tatsachen aber folgt unmittelbar der Hinweis auf Arles als Antwort auf die Frage, wo der Dichter die von ihm benutzte Sammlung vorgefunden, und demnach auch wo er geweilt hat.

IV. Wenn der Verfasser der Instructiones aber auch zu Arles lebte, so scheint doch aus einigen Andeutungen derselben hervorzugehen, daß er nicht von dort, noch aus Gallien überhaupt, sondern aus Gaza in Syrien stammte.

Diese Ansicht, die von einigen Forschern geteilt, von anderen als unbewiesen abgelehnt worden ist, stützt sich des näheren auf die bekannte Überschrift der Schlußinstruktion des zweiten Buches: Nomen Gasei. Die verschiedenen Meinungen, welche ihre Deutung hervorgerufen hat, sind in der Einleitung bereits erwähnt worden. Was ihrer Gleichsetzung mit Nomen Gazaei und einer damit gegebenen Verweisung auf Gaza als Geburtsstadt Kommodians hauptsächlich Schwierigkeit bereitete, war (neben dem Glauben an dessen afrikanische Heimat) die Schreibung des Sibilanten s statt z, zumal da letzterer in anderen Wörtern, wie gazum, gazophylacium, häufig genug auftrete, um seinen Gebrauch als dem Dichter durchaus geläufig zu zeigen.

Ein Versuch zur Lösung der Frage dürfte u. E. am besten von dieser Schreibform zunächst absehen, um die Aufmerksamkeit einigen anderen Punkten zuzuwenden, welche die durch das Wort Gaseus an sich immerhin nahe gelegte Deutung auf Gaza nicht wenig zu empfehlen scheinen. Zuvor möge indes eine Bemerkung über den demselben im allgemeinen beizumessenden Sinn gestattet sein.[1])

---

[1]) Anlaß zu derselben gibt eine neue Aufstellung A. Harnacks in der »Chronologie der altchristl. Literatur« II (1904) 436. Nachdem derselbe die Deutung des »Nomen Gasei« auf die Stadt Gaza erwähnt, wendet er gegen sie ein, daß »Kommodian, der den Buchstaben z nicht meidet,

Als sicher kann hingestellt werden, daß der Dichter mit dem genannten Wort sich selbst bezeichnet und daß er durch dasselbe einen Beinamen seiner Person ausdrückt, dessen Nennung nur den Zweck hat, den Leser zum Aufsuchen und Auffinden seines eigentlichen Namens, d. i. des im Akrostichon versteckten „Commodianus" zu veranlassen. Dem gleichen Zweck dient auch der deutliche Wink im Schlußvers des Gedichtes: „Curiositas docti inveniet nomen in isto." Als volle Namensbezeichnung, die der Dichter sich beilegt, dürfte also die Form „Commodianus Gaseus" zu betrachten sein. Beachtet man nun, daß im 5. Jahrhundert die altrömische Sitte der mehrfachen Namensbezeichnung mittels Familien- und Gentilnamens meist aufgegeben[1]) und an ihrer Statt die nähere Bestimmung des Eigennamens

sondern bevorzugt, dann »Gazeus« geschrieben hätte«. Auf diese Auffassung werden wir zu Schluß des obigen Abschnittes näher einzugehen haben. Sodann fährt H. fort: »Es wäre auch seltsam, wenn dieser waschechte Abendländer — denn als solcher erweist er sich — aus Gaza stammte! Die Sache scheint mir einfach zu liegen. Die Aufschrift und das Akrostich bilden eine Gleichung: »Nomen Gasei« = »Commodianus mendicus Christi«, d. h. so will er, der Gasei heißt, genannt sein; Commodianus ist Signum; der Verfasser hieß also wirklich »Gasei«. Das ist ein semitischer Name, s. 1. Chron. 2, 31: Gases, griechisch — Gasei oder Gazei (so Lukian). Kommodian war also, da an Afrika als seine Heimat sehr wohl gedacht werden kann, ein latinisierter Punier.« Das scheinbar Seltsame einer Herkunft Kommodians aus Gaza dürfte sich bei Beachtung der oben im Text zu berührenden syrischen Einwanderung nach Gallien verlieren. Was aber den Gedanken anlangt, daß der Dichter in Instr. II 39 einen Namenstausch anzeige, und daß die Überschrift seinen alten, das Akrostichon den neugewählten Namen darstelle, so fehlt es in der Dichtung an jeglichem Halt, wodurch sich eine solche (gewiß nicht selbstverständliche) Deutung, oder, wie H. sich ausdrückt, eine solche »Gleichung« begründen ließe. Um dieselbe anzusetzen, muß H. die Voraussetzung machen, daß in der Überschrift der Name »Gasei« sich darbietet: dagegen spricht aber die lateinische Konstruktion, welche aus der Verbindung Nomen Gasei als Namensform nur ein Gaseus entnehmen läßt.

[1]) Vgl. H. Cannegieter, De mutata Romanorum nominum sub principibus ratione (Trajecti ad Rhenum 1758) p. 273: Inde a Caesare dictatore usque ad Antoninos praenomina et gentilia nomina negligi coepta sunt, cognomina contra valere. Ab Antoninis usque ad Constantinos πολυωνυμία placuit et in struem cumulata sunt promiscue nomina. Ad pauciora reditum sub Constantinis.

durch Beifügung einer Orts- oder Herkunftsbezeichnung etwas ganz Gewöhnliches war, so ist es wohl das an sich nächstliegende, auch in dem Wort Gaseus eine von einem Ortsnamen abgeleitete Bezeichnung zu vermuten, zumal die adjektivische Form darauf hindeutet. Da nun die Stammbildung der letzteren den Namen Gaza um so unvermeidlicher in Erinnerung bringt, als andere wahrscheinliche Ableitungen fehlen, so steht die Konjektur Gaseus = Gazaeus an sich nicht auf so gar schwachen Füßen, und sie verdient um so höheren Anspruch auf Beachtung, wenn ihr aus anderen Gesichtspunkten weitere Stützen gegeben werden können. Solche glauben wir aber einerseits in einigen Andeutungen der Gedichte, anderseits in der gerade für die gallische Umgebung des Dichters sehr bedeutsamen Wahl eines an Syrien erinnernden Beinamens zu finden.

Unter den Anhaltspunkten, welche die Dichtungen zu einer Schlußfolgerung auf die syrische Herkunft Kommodians bieten, sind zunächst zwei wichtig: die Berücksichtigung des Ammudatesdienstes in der Instr. I 18 und eine Anspielung auf den syrisch-phönizischen Astartekult in der Instr. I 16. Ersterer ist bereits im vorigen Kapitel (§ 5 n. III) eingehend besprochen und dort u. a. die von Th. Nöldeke gegebene und allgemein gebilligte Erklärung angeführt worden, wonach das Wort Ammudates (= ʿammudʿate d. i. Stein oder Säule des ʿAte) der Name des auch in den Formen ʿAtar-ʿate (*Ἀτάργατις*), *Ἄτυς* zu erkennenden nordsyrischen National- oder Hauptgottes ist. Daß Kommodian ihn ebenso als den Götzen bezeichnet, der von seinen Anhängern als höchster Gott verehrt wurde, lehrt das Akrostichon der nur von einem Gott handelnden Dichtung: De Ammudate et Deo Magno.

Dieser Rücksichtnahme auf einen syrischen Nationalkult stellt sich als ein zweites gleichwertiges Moment bei Prüfung der Frage um die Herkunft des Dichters die Anspielung auf den in Syrien (im weiteren Sinne) heimischen Astartekult zur Seite. Zum besseren Verständnis der Eigenart desselben, sowie des inneren Zusammenhanges beider Kulte sind einige Vorbemerkungen nötig.

Nach den Darlegungen Ed. Meyers[1]) war es unter den Bewohnern Großsyriens der Brauch, zu dem höchsten Gott, d. i. dem Baʿal des betreffenden Stammes ein weibliches Gegenstück anzunehmen, als welches allenthalben Astarte erscheine; habe jener einen eigenen Namen, so werde auch wohl seine Gemahlin danach bezeichnet: in Nordsyrien heiße sie demgemäß ʿAtar-ʿate (*Ἀτάϱγατις*), d. i. die Gattin des ʿAte. Nach der ihr beigelegten Bedeutung ist sie „die Göttin des Naturlebens, der Zeugung, sowie des Erstlebens der Natur. Als Göttin der Liebe nennen die Griechen sie Aphrodite".[2])

Eine Besonderheit ihres Kults war die Gewähr der Prostitution für Frauen vor ihrer Verheiratung. Diese Sitte herrschte in Babylonien[3]), Lydien[4]), Phönikien und einigen Nebenländern[5]); die Phönizier haben sie auch in ihre Kolonien übertragen. So spricht Justinus in seiner Epitome des Pompeius Trogus (in augusteischer Zeit) von ihr mit Bezug auf Cypern[6]), Valerius Maximus (um die gleiche Zeit) erwähnt sie bezüglich Sikkas in Afrika.[7]) Daß sie in diesem Lande aber allmählich wieder in Abnahme gekommen ist, zeigt das dortige Durchdringen des zwar verwandten, aber anders gearteten Kults der *Ἀστάϱτη Οὐϱανία* (der Caelestis Virgo), sowie eine Bemerkung des hl. Augustin in der Civ. Dei (IV 10), der die Sitte als eine ehemalige

[1]) Bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie s. v. Astarte Bd. I col. 650 (4. a.).

[2]) Ebenda col. 653 (c.). Auf die Identität der äußeren Gestalt beider Idole (des Steinkegels) wurde schon oben S. 138 Note 1 hingewiesen.

[3]) Strabo, Geograph. l. 14, 20 (C. 745).

[4]) Herodot 1, 93.

[5]) Das. 196.

[6]) L. XXII 5: Mos erat Cypriis virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas.

[7]) Factorum et dictorum memorab. II 6, 15: Cui gloriae (der Treue indischer Frauen) Punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subnectam: Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum, dotes corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae.

Gewohnheit der „Phoenices“ bezeichnet.[1]) In Großsyrien hat sie dagegen, und zwar in noch abschreckenderer Art, wenigstens bis in das vierte Jahrhundert hinein fortbestanden, was sich aus einem doppelten Zeugnis des Eusebius in der Evangelica Praeparatio (IV 16) und in der Vita Constantini (III 58) ergibt: von diesen beiden speziell auf Heliopolis sich beziehenden Stellen handelt die erste mehr von der ethischen Verirrung jenes Kults, der durch Unzucht der Gottheit zu gefallen glaube[2]), während in der zweiten die allgemeine Verbreitung desselben unter den dortigen Heiden hervorgehoben wird, der Konstantin teils durch Gesetzesbestimmungen, teils durch Zerstörung der Venustempel (vgl. III 55 über die Niederlegung des Tempels zu Aphaka in Phönizien) entgegenzuwirken suchte. Der Text der letzteren lautet (in der Übersetzung bei Migne P. G. 20, 1123): Qua in urbe gentiles quidem, qui obscaenam libidinem Veneris vocabulo afficiunt, uxoribus ac filiabus suis stupri impune admittendi licentiam concesserant. Nunc vero nova lex ab imperatore directa est plena modestiae, qua cavetur, ne quidquam eorum, quae prius in more posita erant, praesumatur.[3])

---

[1]) An Veneres duae sunt, una virgo, altera mulier? An potius tres, una virginum, quae etiam Vesta est, alia coniugatarum, alia meretricum? Cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam iungerent eas viris.

[2]) Evang. Praep. IV 16 (Migne P. G. 21, 284): *Ὅτι δὲ φαύλων ἦν καὶ πονηρῶν ταῦτα* (die Menschenopfer) *δαιμόνων, εἴη ἔτι μᾶλλόν σοι συμφανὲς, εἰ λογίσαιο τὰ τῆς ἐπιῤῥήτου καὶ ἀκολάστου πορνείας αὐτῶν τῆς ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Φοινίκης εἰσέτι νῦν ἐπιτελούμενα, καὶ παρὰ πλείστοις ἄλλοις ἀνθρώπων. Μοιχείας γοῦν καὶ φθορὰς καὶ παρανόμους ἑτέρας μίξεις ἐπὶ τιμῇ θεῶν, ὥσπερ τι χρέος ὀφειλόμενον, χρῆναί φασιν ἐκτελεῖν καὶ τῆς μοιχιδίου καὶ πορνικῆς πράξεως τοῖς θεοῖς ἀπάρχεσθαι, τῆς ἀκλεοῦς ταύτης καὶ ἀσέμνου ἐμπορίας ὥσπερ τι χαριστήριον ἀγαθὸν τοὺς καρποὺς αὐτῆς ἀνατιθέντας· ὅμοια γὰρ ταῦτα ταῖς ἀνθρωποθυσίαις.*

[3]) Vita Const. III 58: *Οἷον ἐπὶ τῆς Φοινίκων Ἡλιουπόλεως, ἐφ' ἧς οἱ μὲν τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν τιμῶντες προσρήματι, γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀναίδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν. Νυνὶ δὲ νόμος ἐφοίτα νέος τε καὶ σώφρων παρὰ βασιλέως, μηδὲν τῶν πάλαι συνήθων τολμᾶν διαγορεύων.*

Das Gesagte dürfte zur Würdigung der in Instr. I 16 enthaltenen Stelle genügen, in welcher Kommodian auf eben diesen Astartedienst anspielt. Das Gedicht selbst sucht den Heiden ihre Unwissenheit hinsichtlich der Gottheit aus ihrem religiösen Verhalten zu beweisen. Zu diesem Zweck hält der Dichter ihnen vor, daß sie sich in ihrer Ratlosigkeit mit den Formen der Gottesverehrung (Opfern und Gebeten) bittend bald an die Gestirne, bald an die Geister der Verstorbenen, bald auch an selbstverfertigte Götzen wenden, welche sie ihre „Herren“ (vgl. Baʿalim) nennen; darauf fährt er fort (V. 8 ff.):

Aut feminas quoque nescio quas deas oratis,
Bellonam et Nemesim, deas Furinam, Caelestem
Virginem, et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant.

Daß in dem letzten Satz eine Bezugnahme auf den rituellen Astartekult zu erkennen ist, scheint gewiß. Wie nämlich das ganze Gedicht von Kultformen handelt, unter denen höhere Mächte um ihren Beistand ersucht werden sollen, so erwähnt die angeführte Stelle insbesondere die törichten Gebetsanrufungen weiblicher Gottheiten. Daß der Dichter dabei an einen in Tempeln dargebrachten Kult denkt, zeigt der im nächstfolgenden Vers („Sunt alia praeterea daemonia procul a fanis, Quae nec numerantur adhuc et in collo feruntur“) zum Ausdruck gebrachte Gegensatz, der abschließend in Kürze auf die außer den Tempeln verehrten kleineren Götzen hinweist. Nach dem wesentlichen Gedankengang des Gedichtes, welcher in der oben genannten Stelle seinen Abschluß findet, kann daher das „delumbare Veneri“ nicht anders denn als rituelle Kultform verstanden werden. Da es nun sachlich dasselbe bedeutet, was die angeführten Worte des Eusebius über die mit dem syrischen Astartekult verbundene Prostitution verheirateter Frauen sagen, so scheint kein Zweifel zu erübrigen, daß der Dichter auf eben diesen Kult hinweist, und daß er sich durch seine Umgebung selbst — wie die Anrede cui coniuges vestrae d. beweist — zur Erwähnung desselben veranlaßt gefunden hat. Über letzteren Punkt wird später Näheres zu sagen sein.

Fassen wir die Beobachtungen, zu welchen uns die Instruktionen I 18 und I 16 den Stoff bieten, zu einem Schluß auf die in Frage stehenden orientalischen Heimatsbeziehungen des Dichters zusammen, so scheint zunächst die Annahme einer engeren Verbindung desselben mit Syrien wegen der auffälligen Kenntnis und Rücksichtnahme auf die national-syrischen Kulte des ʿAte (Ammudates) und der Astarte unabweisbar. Dieser Umstand aber verleiht der eingangs erwähnten mutmaßlichen Deutung des Wortes Gaseus = Gazaeus und der auf sie gegründeten Meinung von der Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaza nicht geringen Halt.

Eine weitere Bestätigung derselben dürfte sich aus der Prüfung des Grundes ergeben, der den Dichter zur Wahl eines an Syrien erinnernden Beinamens gerade in gallischer Umgebung bewegen konnte.

Daß zu Ende des vierten Jahrhunderts und später eine starke Einwanderung vom Orient und speziell von Syrien her nach Gallien stattgefunden hat, ergibt sich neben dem Kanon I der Synode von Nîmes (394[1]) aus der großen Zahl von Grabschriften in Gallien, welche den Beinamen „Syrus" zeigen. Ihrer Häufigkeit wegen ist Le Blant sogar der Meinung[2]), daß man sich dort geradezu gewöhnt habe, einen jeden Orientalen einfach einen Syrer zu nennen. In manchen Städten gab es sowohl nach Ausweis jener Inschriften, als auch nach erhaltenen Berichten ganze Kolonien derselben, unter ihnen nicht weniger Juden. So erzählt Gregor von Tours in der Historia Francorum (VIII 1) von dem Einzug des Königs Gunthram in Orléans: „Processit in obviam eius immensa populi turba cum signis atque vexillis canentes laudes. Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum . . . concrepabat." Bezüglich Arles finden sich ähnliche Notizen. In der Gedächtnisrede auf den Bischof Honoratus von Arles gedenkt dessen

---

[1]) Hefele, Konziliengesch. II² 62: In primis, quia multi de ultimis Orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia ignorantibus ingerentes cet.

[2]) Inscriptions chrét. de la Gaule p. CXV.

Nachfolger Hilarius der vielsprachigen Lobeserhebungen, die bei dem Leichenbegängnis desselben vernommen wurden: „Persultavit in gloria sua (Honorati) Dei gloria et in dissonis diversarum linguarum choris amor consonus“ (Migne 50, 1262 C). Dazu bemerkt Valesius in der Notit. Gall. p. 40: „Scilicet Syri et Iudaei multi erant Arelati, Gothi aliquot, Burgundiones et Franci.“ In der von einem Zeitgenossen des Bischofs Hilarius (gest. 449) verfaßten Lebensbeschreibung aber heißt es: „ad exequias venerandas non solum fidelium, sed etiam Iudaeorum concurrunt agmina copiosa . . . Hebraeam concinentium linguam in exsequiis honorandis audisse me recolo.“ [1])

Wenn nun Kommodian in der Tat aus Syrien stammte, was die erstgegebenen Nachweise anzunehmen gestatten, so scheint es bei der Anwesenheit einer so großen Zahl seiner Landsleute in Gallien durchaus natürlich, einerseits, daß er mit seinem Bekehrungseifer auf dieselben gelegentlich jene besondere Rücksicht nahm, welche die Instruktionen I 16 und I 18 bezeugen; anderseits, daß er, wie unter ihnen, so auch in weiteren Kreisen seiner gallischen Umgebung wohl als „der Mann von Gaza“ [2]) (Gazaeus) bekannt sein konnte, was eben der Titel der Schlußinstruktion anzudeuten scheint.

Mit den Anzeichen, welche auf die Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaza weisen, steht aber auch die Schreibform Gaseus nicht in Widerspruch. Nach sowohl griechischer, als semitischer Schreibung weist der Name der Stadt einen weichen s-Laut auf (= Gasa), zu dessen idiomatischer Wiedergabe das lateinische z nach der gewöhnlichen und auch von Kommodian befolgten Aussprache ungeeignet war. Wollen wir uns von letzterer eine genaue Vorstellung machen, so brauchen wir nur die durch das Akrostichon der Instr. I 37 bezeugte Form iudaeidiare = iudaeizare zu beachten: sie lehrt, daß das lateinische z für

---

[1]) Migne P. L. 50, 1243.

[2]) G. Boissier, Commodien (Mélanges Renier) p. 39: Du titre Nomen Gazaei on peut conclure, qu'au moment, où il écrivait, il n'habitait plus sa ville natale, et qu'il vivait dans un pays plus ou moins éloigné, ou l'on l'appelait: »l'homme de Gaza«.

den Dichter, wie für ein römisches Durchschnittsohr überhaupt[1]), den Wert eines Doppellautes dj (ž) hatte. Wurde dasselbe in griechischen Lehnwörtern, wie gaza, gazophylacium an Stelle des griechischen ζ verwandt, so ergab sich eine veränderte lateinische Aussprache. Insofern daher Kommodian auf eine klare Wiedergabe seines von der Stadt Gaza entlehnten Beinamens halten mochte, dürfte er wohl mit Absicht (zum Unterschied von dem lateinischen Lehnwort gaza) die Schreibform Gaseus gewählt haben.

§ 2.

Sein Stand.

Der lesbare Rest der zum Teil verwischten subscriptio des Carmen Apologeticum[2]) nennt bekanntlich den Verfasser ohne Angabe seines Namens einen „sanctus episcopus", ein Umstand, der wesentlich zu der Ansicht beigetragen hat, daß Kommodian Bischof gewesen sei. Daß die Bezeichnung in diesem Falle aber (wie auch sonst manchmal in Handschriften[3]) fälschlich gebraucht und der Dichter wenigstens zur Abfassungszeit sowohl des Carmen als der Instructiones nicht Bischof gewesen sein kann, ist bereits von Bunsen[4]) und Kraus[5]) aus einem durchaus triftigen Grunde hervorgehoben worden, welcher zugleich allen anderen Vermutungen den Halt zu entziehen vermag, die zur Stütze jener Ansicht aus den Dichtungen selbst vorgebracht worden sind.[6]) Ersterer wies nämlich auf die Verse C. A. 61 f.:

Non sum ego vates nec doctor iussus ut essem,
Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris

---

[1]) E. Seelmann, Die Aussprache des Latein S. 305.

[2]) S. oben S. 72.

[3]) So wird z. B. in den Münchener Hss. Cod. lat. 14461 und 14468 saec. IX. der Presbyter Gennadius als Massiliensis episcopus bezeichnet und im Cod. Vat. lat. 5271, welcher ein alphabetisches Schriftstellerverzeichnis enthält, der Mönch Bachiarius gleichfalls als Bischof ausgegeben.

[4]) S. Einleitung S. 14.

[5]) Ebenda S. 17.

[6]) Ebenda S. 14 f.

als auf eine die bischöfliche Würde durchaus ausschließende Äußerung hin, während letzterer in der ähnlichen Beteuerung des Dichters in der Instr. II 22, 15, daß er nicht Lehrer sei:

Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando

die Leugnung des bischöflichen Charakters fand. Aber weder Bunsen noch Kraus hat die Unvereinbarkeit jener Erklärungen mit der Annahme, daß Kommodian eine bischöfliche Stellung inne gehabt, des näheren dargelegt. Zur besseren Einsicht in diesen Sachverhalt werden wir daher zunächst die Bedeutungsentwicklung des Wortes doctor im kirchlichen Sprachgebrauch kurz darzulegen suchen (I), um sodann zu dem weiteren Beweise überzugehen, daß der Dichter überhaupt nicht Kleriker, sondern ein Laie (II), und als solcher ein sogenannter Aszet gewesen ist (III).

I. Das Wort doctor hat im kirchlichen Sprachgebrauch eine deutlich verfolgbare Bedeutungsentwicklung genommen: während es im 3. Jahrhundert noch im allgemeinen einen mit Wahrnehmung des kirchlichen Unterrichts betrauten Lehrer bezeichnet, ist es bereits im 4., zufolge der mehr und mehr vom Bischof allein ausgeübten kirchlichen Lehrtätigkeit, zu einem fast ausschließlichen Synonymon mit episcopus geworden. Diese Bedeutungsentwicklung ist derjenigen ähnlich, welche auch die Ausdrücke sacerdos und pastor erfahren haben, die im 4. und 5. Jahrhundert ohne näheren Zusatz gleichfalls den Bischof bezeichnen.[1])

Als Ausdruck für einen kirchlich beauftragten Lehrer kommt das Wort doctor zuerst beim hl. Cyprian vor, der in Epistola 29 (Hartel[2]) die von ihm selbst, den Pres-

---

[1]) S. oben S. 82 Note 1.

[2]) Der Hartelsche Text dürfte einer doppelten Verbesserung benötigen, indem einmal die auch im Index s. v: Optatus wiederkehrende Lesart doctorum audientium verfehlt ist, und sodann zur Verständlichkeit des Zusammenhanges die Aufnahme des zweiten, vom Cod. v gebotenen quando in den Text unerläßlich scheint. Bezüglich der dadurch entstehenden Verbindung von quando mit dem Coni. s. den Index Hartels s. v. quando. Mit diesen Abänderungen lautet die Stelle: (Saturum et Optatum) quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschae semel atque iterum lectionem dedimus, aut modo, quando

bytern und Diakonen vorgenommene Bestellung des Lektors Optatus zum doctor audientium, d. h. zum Lehrer der Katechumenen[1]) erwähnt. Derselbe Brief spricht auch von presbyteri doctores, welche gemeinsam mit dem Bischof die angehenden Lektoren in den für ihr Amt erforderlichen Kenntnissen zu prüfen und wohl vorher darin zu unterweisen hatten, wie es auch später Sitte war.[2]) Eines Presbyters, der ebenfalls zugleich doctor war, gedenkt ferner der Bericht über das Martyrium der hl. Perpetua.[3]) Wie der nur bestimmten Klerikern verliehene Titel erkennen läßt, fand demnach eine Auswahl und eigene Berufung unter denselben zur Ausübung des Lehramtes statt und nur die ausdrücklich damit beauftragten hatten ein Anrecht auf jene Benennung. Ein direktes Zeugnis legt hierfür der 7. Kanon des Konzils von Caesaraugusta (380) ab, durch welchen die Annahme des Titels „doctor" einem jeden untersagt wird, der nicht die (kirchliche) Befugnis dazu habe: „Ne quis doctoris nomen sibi imponat praeter has personas, quibus concessum est, sicut scriptum."[4]) Als einen der Autorisierung unterliegenden Titel erklärt ihn daher auch der um dieselbe Zeit in Rom lebende sog. Ambrosiaster, indem

---

cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorem audientium constituimus, examinantes, an congruerent illis omnia, quae esse deberent in his, qui ad clerum parabantur.

[1]) Nach der überzeugenden Darlegung von Funk »Die Katechumenenklassen des christl. Altertums« (Tüb. Quartalschr. 65 (1883) 41 ff. ist die herkömmliche Unterscheidung einer Drei- bezw. Zweiteilung der Katechumenen unhaltbar. Der lateinische Ausdruck audientes ist einfach gleichbedeutend mit catechumeni und wird zur Vermeidung dieses Fremdwortes gebraucht. Die Taufkandidaten (electi, competentes) wurden als bereits aus dem Katechumenat ausgetreten und den Gläubigen beigesellt betrachtet.

[2]) Das zweite Konzil von Vaison (529) bestimmt im 1. Kanon: Alle Priester in den Parochien sollen, wie dies bereits in ganz Italien sehr heilsame Sitte ist, die jüngeren, unverheirateten Lektoren zu sich ins Haus nehmen und sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetze des Herrn unterrichten, damit sie tüchtige Nachfolger für sich heranziehen . . .

[3]) Ruinart n. 13.

[4]) Eine Anspielung auf Jacob. III 1: Nolite plures fieri magistri.

er zur Erläuterung von 1. Cor. 12, 29 (Numquid omnes doctores?) einfach schreibt: „Ille doctor est, cui (v. l. alios erudire) conceditur."

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß die doctores stets Kleriker waren. Zwar konnten an sich auch Laien einen kirchlichen Lehrauftrag erhalten, wie es das Beispiel des Origenes und vielleicht anderer Lehrer an der berühmten, kirchlicherseits eingerichteten und geleiteten Katechetenschule von Alexandrien dartut, deren Professoren daher vom hl. Hieronymus sämtlich als ecclesiastici doctores bezeichnet werden.[1]) Aber das waren höchstseltene Ausnahmen. Für das Morgenland sind nur wenige derartige Fälle[2]), für das Abendland kein einziger bezeugt. Im Abendland bot sich auch kaum eine Gelegenheit für ein offiziell-kirchliches Lehren von Laien, da es hier für weitere Kreise eingerichtete kirchliche Schulen nach Art der morgenländischen Katechetenschulen, wenn überhaupt je, so bereits im 4. Jahrhundert nicht mehr gab. Letzteres erhellt aus einem Zeugnis des Ambrosiaster. Mit Hinblick auf die von der Synagoge geleiteten niederen jüdischen Schulen, in welchen die erste Kenntnis des Gesetzes und der heiligen Geschichte vermittelt wurde (den sog. Beth-Sopherîm im Gegensatz zu den mit Schriftauslegung sich befassenden Beth-Midrasch) gibt derselbe zu der Stelle 1. Cor. 12, 28 (Tertio doctores) die Erklärung: „Illos dicit doctores, qui in ecclesia litteris et lectionibus retinendis pueros imbuebant more Synagogae, quia illorum traditio ad nos transitum fecit"; zu Eph. 4, 11 aber fügt er dieser Erklärung (nach einer fast genauen Wiederholung ihres Wortlauts) hinzu: „quae (traditio) per neglegentiam obsolevit".

Ein weiterer Umstand, der den Laien in der Folgezeit jede Möglichkeit eines kirchlichen Lehrens verschloß, war der, daß im 4. und 5. Jahrhundert auch der Katechumenatsunterricht, und zwar sowohl im Morgen- als im Abendland, nicht mehr eigens bestellten Lehrern übergeben zu werden

---

[1]) De viris illustr. c. 36.

[2]) S. Bingham, Antiquities XIV 4, 4.

pflegte, sondern ausschließlich der allgemeinen kirchlichen Unterweisung in der missa catechumenorum und privater Fürsorge überlassen blieb. Mit der Darlegung dieser Tatsache beschäftigt sich ein eingehender Nachweis von Probst über den Verfall des Katechumenats in der angegebenen Zeit.[1]) Eine notwendige Folge dieses Zustandes aber war es zugleich, daß mit ihm das ehemalige Institut der kirchlichen doctores erlosch. Kirchliche Lehrer in einem dem oben erklärten ähnlichen Sinne werden in dieser zweiten Periode aus den Klerikern nur noch ganz ausnahmsweise bestellt und dann bloß auf kurze Zeit für die unmittelbar auf die Taufe sich vorbereitenden „electi“ oder „competentes“, denen eine eingehendere instructio fidei zu erteilen war, welche wesentlich in der Mitteilung und Erklärung des Symbolum bestand. Mit diesem Unterricht ist beispielsweise in Aquileja der Diakon Eusebius beauftragt gewesen, wie aus einer Mitteilung des Rufinus in der ersten Apologie (n. 4) hervorgeht: „Eusebius . . . diaconus simulque pater[2]) mihi et doctor symboli et fidei fuit“; von Presbytern, welche ihn erteilten, werden in dieser ganzen Zeit nur Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem und Augustin erwähnt. Der Regel nach hielten eben die Bischöfe selbst, wie die Predigten in der gewöhnlichen missa catechumenorum, so auch diese besonderen Taufkatechesen, was noch heute ihre zahlreich erhaltenen Symbolerklärungen und Kompetentenreden bezeugen. Die allmähliche Einschränkung des gesamten kirchlichen Katechumenenunterrichts auf den Bischof allein hatte aber weiter zur Folge, daß auch der früher um-

---

[1]) »Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts« § 12; vgl. den Art »Katechetischer Unterricht« von Weiß in der Realenzykl. des christl. Altertums von Kraus II 139 n. 4, der u. E. ohne Erfolg eine gegenteilige Auffassung wahrscheinlich zu machen sucht.

[2]) = susceptor, Taufpate. Nach den Const. Apost. III 16 soll der Diakon das männliche, die Diakonissin das weibliche Geschlecht zur Taufe führen. Auf Grund der dadurch übernommenen Patenschaft (ὑποδέχεσθαι) wird der erstere pater, die letztere mater des Täuflings genannt. Vgl. Migne P. G. I 798 Note 93.

fassendere Titel doctor zu einem ausschließlichen Synonymon mit episcopus wurde.[1])

Die Tatsache dieses Brauches zeigt sich in der seit Mitte bis Ende des 4. Jahrhunderts bei den abendländischen Schriftstellern allenthalben auftretenden Gewohnheit, beide Ausdrücke als gleichwertig zu nehmen.

So sagt z. B. der Ambrosiaster, nachdem er zu 1. Tim. 5, 1 auf das ehemalige Mitentscheiden der Presbyter bei Beratung kirchlicher Angelegenheiten hingewiesen: „quod qua neglegentia obsoleverit, nescio, nisi forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri.“ Prudentius läßt den heidnischen Richter Ämilianus also zum Märtyrerbischof Fructuosus von Tarragona sprechen (Perist. VI 37 f.):

Tu, qui doctor, ait, seris novellum
Commenti genus . . .

In der Passio Philippi Heracleani episcopi (unter Diokletian; bei Ruinart p. 440 sqq.) gibt der Diakon Hermes auf die Frage nach seinem Stande dem Richter Bassus die Antwort (c. 7): „Decurio sum et doctori meo in omnibus obsecundo“; dem Presbyter Severus aber erteilt Justinus, der Amtsnachfolger des Bassus, im Verhöre die Mahnung (c. 8): „moneo te, ne seducaris insania, qua doctor vester Philippus irritatus paenam proprio furore sibi peperit.“

Bachiarius bedient sich im Schlußteil seines dem Papste eingereichten libellus de fide zweier für unsere Frage sehr bezeichnenden Zusammenstellungen, indem er das einemal sagt: „sacerdotes sive doctores, qui sunt capita populi et columnae ecclesiarum“ [2]) und kurz darauf: „pedes equorum

---

[1]) Ganz zutreffend ist die Beobachtung von Probst (»Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten« S. 22), daß den Bischöfen in der ersten christl. Zeit der Ehrentitel Doctor nie beigelegt erscheine. Der von ihm vermutete Grund, es sei deshalb nicht geschehen, »weil die Bischöfe vermöge ihrer Stellung mehr als jeder Presbyter Lehrer waren«, dürfte nach dem oben Gesagten genauer so zu bestimmen sein, daß der Titel Doctor früher den vom Bischof ständig delegierten Lehrer, später, beim Aufhören dieser Sitte, den Bischof selbst als den amtsgemäß fungierenden und keiner Delegation bedürfenden Lehrer bezeichnete.

[2]) Migne P. L. 20, 1035 A.

regis, qui sunt nisi episcopi aut doctores, quorum pedes veloces sunt super montes."[1]) Ähnlich setzt Julianus Pomerius (der arelatensische Rhetor und nur etwas jüngere Zeitgenosse Kommodians) zur Umschreibung von sacerdotes (Bischöfe) das Wort doctores ein (de vita contemplat. II 5[2]): „Si recolis, inquam, quid de sanctis sacerdotibus fuerit disputatum, sufficiens accepisti responsum. Ecclesiae quippe doctoribus . . ." Die gleiche Umschreibung wählt auch Bischof Ruricius von Limoges, der den Bischof Faustus von Reji im selben Schreiben einmal als „beatissime sacerdos", das andere Mal als „doctor eximie" anredet.[3]) Diesen Zeugen läßt sich endlich Kommodian selbst anreihen, der in der Instr. II 16 das Wort doctores zweimal im Sinne von episcopi gebraucht, was schon Dombart erkannte[4]) und was sich als richtig aus einer Vergleichung mit einer inhaltlich gleichen Stelle bei Julianus Pomerius ergibt.[5]) Die betreffenden Verse lauten:

1 Si quidam doctores dum exspectant munera vestra[6]),
Aut timent personas, laxantes [= laxant] singula vobis,
Et ego non doceo, sed cogor dicere verum . . .
15 Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt,
Ut taceant, neque dicant tibi iussa divina:
Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!

---

1) Ebenda 20, 1036 B.

2) Ebenda 59, 449 A.

3) Ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21, 351 Z. 6 und 20.

4) S. den Index seiner Ausgabe s. v. doctor.

5) Migne P. L. 59, 435; oben S. 116 Note 5.

6) Der Vorwurf des »munera exspectare«, welcher von Kommodian einigen Bischöfen seiner Zeit gemacht wird, erinnert an eine Auslassung des Sulpicius Severus (Chronic. I 23, 5), welcher solches Verhalten als eine besondere Art der Habsucht an den Dienern der Kirche charakterisiert. Nach Erwähnung des alttest. Gesetzes, nach welchem den Leviten kein fester Besitz zuteil geworden sei, damit sie Gott um so freier dienten, und einem scharfen Tadel gegen die ministri ecclesiarum seiner Zeit, welche auf die Anhäufung von Besitz in geschäftiger Betriebigkeit ausgehen, fährt er fort (n. 6): »at si qui melioris propositi videntur neque possidentes neque negotiantes, quod est multo turpius, sedentes munera exspectant atque omne vitae decus mercede corruptum habent, dum quasi venalem praeferunt sanctitatem.«

Ziehen wir aus dem Gesagten bezüglich der wiederholten Erklärung des Dichters, daß er nicht doctor sei, den Schluß, so dürfte sich mit völliger Sicherheit ergeben, daß er zur Abfassungszeit beider Dichtwerke nicht Bischof gewesen ist: die Ableugnung der Würde eines doctor ist zu seiner Zeit eben gleichbedeutend mit der Leugnung des Besitzes des bischöflichen Titels und Amtes. Daß er aber auch später nicht Bischof geworden ist, kann mit Gewißheit aus der nunmehr darzulegenden Tatsache entnommen werden, daß Kommodian überhaupt nicht dem Klerus, sondern dem Laienstande angehört hat.

II. Ein erstes Moment[1]), welches den laikalen Charakter des Dichters bei Beachtung der Zeitumstände zu erkennen gibt, ist die geflissentliche Sorgfalt, mit welcher er jedem Schein eines unbefugten, den Laien um die Mitte des 5. Jahrhunderts besonders streng untersagten „Lehrens“ zu begegnen sucht. Diese Vorsicht bekundet sich sowohl im allgemeinen in der Anlage seiner Dichtungen, als besonders in gelegentlichen ausdrücklichen Verwahrungen gegen die Absicht einer widerrechtlichen Lehranmaßung. Zum besseren Verständnis des Nachstehenden werden wir auf diese Eigentümlichkeit der Kommodianischen Dichtungen zuvor kurz unsere Aufmerksamkeit richten müssen.

Laut der Einleitung beider Werke bezweckt der Dichter nichts anderes, als seine noch im Heidentum befangenen Mitbürger über den Weg der Wahrheit und des Heiles aufzuklären und sie zur Annahme des Christentums zu bewegen (Instr. 1, 1; C. A. 14. 58. 63. 84). Über diesen anfänglichen Plan ist er zwar im Verlaufe der Instructiones beträchtlich hinausgegangen, indem er auch eine Reihe von Unterweisungen an die Katechumenen, die Christen und

[1]) Auf Grund der Angabe in Instr. II 8, daß der Dichter zu den Pönitenten gehöre, wäre es sehr leicht, seinen laikalen Charakter zu erweisen, wenn die kirchl. Bestimmungen stets beobachtet worden wären, daß kein Kleriker die Pönitenz übernehmen und kein Pönitent Kleriker werden solle. Eine Ursache ihrer Nichtbeobachtung lag in der Weiterentwicklung des Pönitenzinstitutes selbst, über die nachher zu handeln sein wird.

selbst die Kleriker aufnahm; aber wie klar er sich dabei der ihm allein zukommenden Aufgabe, nur zu mahnen, nicht zu lehren, bewußt gewesen ist, zeigt gerade hier das in auffälliger Weise zu Anfang eines jeden dieser Abschnitte wiederholte und daher nicht anders denn als programmatisch zu nehmende Wort admoneo an. So heißt es im Beginn der Instr. II 5: Catecuminis.

Credentes in Christo derelictis idolis omnes
Admoneo paucis propter salutaria vestra;

und wiederum zu Anfang der Instr. II 6: Fidelibus.

Fideles admoneo fratres, ne odia tollant,

endlich ebenso in der ersten an die Kleriker gerichteten Instr. II 26: Lectoribus.

Lectores moneo quosdam cognoscere tantum.

An Stellen aber, wo es in der Tat den Anschein gewinnen konnte, daß die Grenzen eines bloßen Mahnens überschritten und in das Gebiet und Amt des „Lehrens" eingegriffen werde, begegnen wir einer ausdrücklichen und förmlichen Verwahrung des Verfassers gegen solche Absicht und der Erklärung, daß er nichts weiter als der Anwalt und Widerhall der Wahrheit sein wolle. Einen solchen Protest zeigen die schon oben angeführten Worte der Instr. II 16, in der Kommodian gegen die verderbliche Laxheit einiger menschendienerischen doctores (Bischöfe) auftreten zu sollen glaubt. Dem hier unmittelbar zu befürchtenden Vorwurf nämlich, daß er sich gegen deren rechtmäßige Lehrautorität ein unbefugtes Lehrrecht anzumaßen wage, sucht er im vornhinein durch eine klare Unterscheidung von docere und verum dicere zu begegnen, indem er bemerkt (V. 3):

Et ego non doceo, sed cogor dicere verum,

und weist kurz darauf bei nochmaliger Berührung seines Gegensatzes zu den doctores auf die nicht seinen Worten, sondern einer höheren Autorität zu erweisende Achtung mit der Mahnung hin (V. 17):

Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!

Noch deutlicher tritt seine Vorsicht gegen den Verdacht eines anmaßlichen Lehrens in dem Eingang des Carmen zutage, wo er sein Vorhaben, die Heiden nicht gleich Moses

über die Schöpfungsvorgänge der Welt, sondern über Christus, das Heil der Welt, belehren zu wollen, unter Benutzung des durch den Zusammenhang selbst ihm nahegelegten Wortes docere ausspricht (C. A. 59 f.):

Quid Deus in primis, vel qualiter singula fecit,
Iam Moyses edocuit, nos autem de Christo docemus.

Wir sehr ihn aber das augenscheinlich durch den Gegensatz zu edocuit veranlaßte und im Vergleich damit ohne Zweifel bescheidenere docemus dennoch beunruhigt hat, zeigen die unmittelbar folgenden Verse, in denen er eine den Sinn desselben und zugleich seine eigene Stellung erläuternde Erklärung zu geben für gut findet (V. 61 f.):

Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem,
Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris.

Die Abschwächung, welcher dieser Zusatz dem Ausdruck „docere" gibt, stimmt inhaltlich mit der vorhin besprochenen Verwahrung überein: in beiden Fällen erklärt der Dichter keine Lehrbefugnis beanspruchen, sondern lediglich seine Stimme der Wahrheit dienstbar machen zu wollen. Für wie angezeigt er aber die Erklärung gehalten, zeigt im letzteren Falle auch der Umstand, daß er sie selbst mit einer Unterbrechung des nachher (V. 63) durch ein „ergo" wiederaufzunehmenden Gedankenfadens eingefügt hat.

Diese Rücksichtnahmen erhalten Licht und lassen zu gleicher Zeit den Dichter als einen Laien erkennen, wenn man sich an die kirchlichen Verordnungen erinnert, welche zu Ende des 4. und in der Mitte des 5. Jahrhunderts, zuerst aus Anlaß des Priscillianismus, später auch zwecks Niederhaltung des Monophysitismus das eigenmächtige Lehren von Laien zu bekämpfen suchten. In erster Linie kommt unter ihnen für diese Untersuchung der bereits früher genannte Kanon 7 von Caesaraugusta inbetracht.

Gegen die von dem Laien Priscillian und seinem Anhang auf Grund einer vorgeblichen prophetischen Geistesbegabung beanspruchte Lehrbefugnis[1]) und gegen ihre Sitte,

---

[1]) Vgl. Priscilliani quae supersunt ed. Schepss (C. S. E. L. 18) Tractat. I p. 32 sq. Tractat. III p. 54 sq.

sich ohne kirchliche Sendung „Lehrer“ (doctores) zu nennen[1]), hatte derselbe das Verbot der widerrechtlichen Aneignung des Titels „doctor“ ausgesprochen und damit einschließlich die Ausübung einer jeden Lehrtätigkeit untersagt, welche nur den befugten Trägern des Titels zustand. Die Sekte der Priscillianisten hatte aber nächst Spanien auch die angrenzenden Teile Galliens in Gärung gebracht[2]), und daß der Kampf wider sie die Gemüter noch im 5. Jahrhundert in hohem Grade erhitzte, ersieht man sowohl aus der Schlußbemerkung der Historia sacra des Sulpicius Severus über die Ausichtslosigkeit eines Friedens nach der über die Häupter hereingebrochenen Katastrophe[3]), als aus der Klage des Orosius im Vorwort des 414 an Augustin gerichteten Commonitorium de errore Priscillianistarum: „dilacerati gravius a pravis doctoribus, quam a cruentissimis hostibus sumus“.[4]) Halten wir dies vor Augen, so dürfte sich mit Rücksicht auf den durch die Priscillianistische Bewegung erregten Argwohn zunächst ein Erklärungsgrund bieten, weshalb Kommodian zur Vermeidung jeglichen Verdachtes in seinen der religiös-aszetischen Belehrung dienenden Schriften so angelegentlich hervorhebt, daß er nicht doctor sei und sich nicht zu „lehren“ unterfangen wolle, zumal „diese spanische Sekte sich oft unter der Mönchsaszese verbarg“.[5]) Zugleich aber — und hierauf möchten wir insbesondere das Augenmerk lenken — ergibt sich, daß seine Verwahrungen gegen den Titel und die Lehrbefugnis eines doctor der Kenntnis und formellen Beachtung

---

[1]) Die Sitte ist aus dem gegen sie gerichteten Kanon zu erschließen und wird durch die gleich oben anzuführenden Worte des Orosius bestätigt.

[2]) Vgl. Prosperi Chronicon ad a. 386 (Steinigung der Urbica, einer Schülerin Priscillians in Bordeaux); Migne P. L. 51, 586.

[3]) Migne 20, 159 A.

[4]) Ed. Schepss C. S. E. L. 18, 152, 17 sq.

[5]) Hergenroether-Kirsch, Kirchengesch. I⁴ 421. Dort ist die Rede von dem Mönch Bachiarius, der von Spanien kommend und schon deshalb der Priscillianischen Häresie verdächtig in Rom in keinem Kloster aufgenommen wurde.

des 7. Kanons von Caesaraugusta entspringen. Dieser Umstand aber bietet bereits eine Lösung der eingangs gestellten Frage nach dem Stande des Dichters, insofern er ihn als einen Laien zu erkennen gibt, da er nur als solcher Veranlassung zur Berücksichtigung des gegen die Laien und ihr Lehren sich richtenden Verbotes hatte. Erneute Aufmerksamkeit auf dasselbe aber mußten in der Mitte des 5. Jahrhunderts die Erlasse des Papstes Leo I. bewirken, der in mehreren Schreiben (Epp. 118. 119. 120) das unbefugte Lehren von Laien nachdrücklich verurteilte und den Grundsatz aufs neue in Erinnerung brachte, daß denselben nach kirchlichem Recht unter keinen Umständen eine Befugnis dazu einzuräumen sei. So heißt es u. a. zu Schluß der Epistola 119 vom Jahre 453 an Bischof Maximus von Antiochien: „Illud quoque dilectionem tuam convenit praecavere, ut praeter eos, qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare, sive ille monachus, sive sit laicus, qui alicuius scientiae nomine glorietur . . ."

Zu einem gleichen Ergebnis betreffs des Standes des Dichters führt uns die ausdrückliche Rücksicht, welche derselbe auf eine (etwas ältere, d. h. aus der Zeit vor Papst Leo stammende) kirchliche Verordnung genommen hat, laut welcher den Laien nur bedingungsweise zu lehren gestattet sein sollte. Dieselbe findet sich im Kanon 38 der sog. Statuta ecclesiae antiqua, d. i. jener Sammlung älterer kirchlichen Vorschriften, die aus überwiegend griechischen Quellen vom Bischof Hilarius von Arles vor dem Jahre 441 erstmals zusammengestellt und in den nächstfolgenden Jahren zum Abschluß gebracht worden ist.[1]) Die Verfügung lautet: „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat."

Ihr Sinn ist oft mißverstanden worden. Hallier[2]) leitete aus ihr die Berechtigung der Laien in der alten Kirche ab, wenigstens mit Erlaubnis des Klerus in der Kirche

[1]) Die nähere Darlegung dessen s. im Schlußanhang.

[2]) S. Bingham Antiquities XIV 4, 4.

zu predigen, und auch Probst[1]) glaubte ihr diese Bedeutung geben zu müssen. In der Tat handelt es sich aber nur um den katechetischen Unterricht. Das geht schon aus der Stellung des Kanon in einer Reihe mit anderen hervor, durch welche den Frauen das Lehren in Männerkreisen (Kan. 37), sowie das Taufen untersagt wird (Kan. 41), und bestätigt sich des weiteren aus der Vorlage, welcher der Kanon entnommen ist, d. i. einer Verordnung der apostolischen Konstitutionen (VIII 32), die nach mancherlei Bestimmungen über die Zulassung zum Katechumenat und die Dauer desselben betreffs des Katecheten bemerkt: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· „ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ Θεοῦ.“* Nach dem Auftreten Priscillians aber konnte diese Verordnung sehr leicht der Mißdeutung unterliegen, da der Genannte und seine Schule eine ganz dem Wortlaut derselben entsprechende Lehrfreiheit für die Laien beanspruchten und zumal deren Recht darauf durch den Hinweis auf jene „gottverliehene Lehrgabe“ erklärten, von der auch in der Stelle die Rede ist. Da nun Hilarius gleichfalls in anderen Stücken eine zeitgemäße Abänderung der von den apostolischen Konstitutionen gegebenen Anordnungen bei Zusammenstellung seines Rechtsbuches vorgenommen hat, so scheint die von ihm gewählte Form des Kanon 38 nur die Anpassung an

---

[1]) Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform S. 277 f.: »Ein Laie durfte in Gegenwart von Klerikern nur dann predigen, wenn sie ihn darum ersuchten.« Er beruft sich dafür auf den 98. Kanon des angeblich 4. karthag. Konzils (= Kanon 38 der Statuta), widerspricht aber hierin seiner eigenen Ausführung in dem Werke »Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts«, wo (S. 141 f.) bemerkt wird, daß »an vielen Orten sogar den Bischöfen allein mit Ausschluß der Presbyter die Verkündigung des Wortes Gottes oblag«, und daß unzweifelhaft »im 4. und 5. Jahrhundert die Diakone das Predigtamt nicht verwalten durften . . . Um so weniger war es den Mönchen (die nicht Priester waren) und Laien gestattet. Was den 98. Kanon des angeblich 4. karth. Konzils betrifft . . ., so fragt es sich, ob unter docere überhaupt die feierliche Predigt verstanden werden darf. Die so unzweideutig und wiederholt gegebene Entscheidung Leos I. läßt, nach meinem Ermessen, eine bejahende Antwort nicht zu.«

die zu seiner Zeit zu betonende Rechtsauffassung zu sein, daß den Laien bloß eine vom Klerus abhängige Befugnis zu lehren, d. i. zu katechisieren zustehen solle.

Falls nun Kommodian diese Verfügung in der Tat gekannt und auf sich anwendbar gefunden hat, möchte man eine Berücksichtigung derselben zunächst im Carmen erwarten, da er sich in dieser Dichtung — im Gegensatz zu der vorherrschend widerlegenden Richtung der Instructiones — eine wirklich katechetische Belehrung über die christlichen Grundwahrheiten zum Ziele setzte.[1]) Und in der Tat täuscht diese Voraussetzung nicht. Man braucht nur die auf die Ankündigungsworte seines Vorhabens (V. 60): „nos autem de Christo docemus“ unmittelbar folgende (bereits oben näher erörterte) Verwahrung (V. 61):

Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem

in näheren Vergleich mit dem Kanon 38 zu bringen: „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat“, um alsbald den Einfluß des letzteren auf den Carmenvers zu bemerken. Eine engste Berührung beider Stücke tritt nämlich in dreifacher Hinsicht hervor: zunächst gibt sich eine gewisse Korrespondenz des Wortlauts kund, indem der Ausdrucksweise auf der einen Seite „nisi ipsis iubentibus docere“ auf der anderen die Worte entsprechen: „non sum iussus, ut essem doctor“, bezw. nach Vers 60: „ut docerem“; sodann zeigt sich eine völlige Gleichheit des Gegenstandes, indem es sich beiderseits um die Zurückweisung einer unbefugten Lehreinmischung handelt; endlich zeigt sich die bemerkenswerteste Übereinstimmung in der Bedingung, an welche die Lehrbefugnis hier und dort geknüpft erscheint, indem beiderseitig ein dazu erforderlicher Befehl oder Auftrag erwähnt wird. Diese drei gleichen Merkmale dürften es außer Zweifel stellen, daß der Carmenvers nicht ohne Rücksicht auf den Kanon abgefaßt sein kann. Wie aber hiermit einerseits die Gewißheit gegeben ist, daß der Dichter den Kanon gekannt und auf sich selbst bezogen hat, so gibt anderseits eben die Anwendung, welche er von

---

[1]) Weiteres hierüber in Kap. 3. § 2.

demselben auf seine Person macht, die sichere Gewähr, daß er in der Tat ein Laie gewesen ist.

Mit diesen Folgerungen stimmt endlich die Form seiner gelegentlichen Anklagen gegen den Klerus überein, welche einen inmitten des Volkes stehenden und zu ihm gehörigen Mann zu erkennen gibt. Dies ist beispielsweise in der Instr. II 25 der Fall, die sich nach unseren früheren Darlegungen[1]) auf die Streitigkeiten der südgallischen Metropoliten untereinander und die durch ihre Schuld in die Bevölkerung getragenen Wirren bezieht. Indem er dort den Bischöfen die Pflicht eigener Beobachtung der kirchlichen Lehren und Gesetze vorhält, welche sie dem Volke verkünden, redet er sie als Sprecher des Volkes mit den Worten an (V. 3—7):

Praecipitis populo, quem ipsi in schisma misistis:
Aut facite legem civitatis, aut exite de illa!
Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.

Nicht weniger deutlich läßt die Instr. II 34 seine Zugehörigkeit zum Volke erkennen. In ihr erhebt der Dichter wider die Kleriker insgesamt (vgl. den Titel: Clericis) den Vorwurf mangelnder Freigebigkeit gegen die Armen und weist sie auf das böse Gerede hin, welches infolgedessen manchmal über sie entstehe. Dies führt er in folgender Weise aus (V. 5—8):

In modico sumptu deficitis Christo donare.
Cum ipsi non facitis, quomodo suadere potestis
Iustitiam legis talibus vel semel in anno?
Sic surgunt merito blasphemia saepe de vobis.

Den Ausdruck de vobis hätte aber Kommodian der Gesamtheit der Kleriker gegenüber sicher nicht gebraucht, noch auch gebrauchen können, wenn er selbst irgendwie zu deren Zahl gehört hätte.

III. Ist durch das Gesagte der laikale Charakter des Dichters erwiesen, so erübrigt nun eine nähere Angabe der

---

[1]) Oben S. 87 ff.

Stellung, welche er im Laienkreise selbst einnahm. Ermöglicht wird sie außer durch den allgemein moralischen Gehalt seiner Dichtungen durch den Beinamen „mendicus Christi“, welchen er sich im Akrostichon der Instr. II 39 gibt, sowie insbesondere durch den Umstand, dessen die Instr. II 8 erwähnt, daß er „einer aus der Zahl der Pönitenten“ sei. Aus den beiden letzteren Momenten ergibt sich, daß er dem Stande der in der Welt lebenden kirchlichen Aszeten oder Religiosen angehört hat, dessen Besonderheit in Gallien um die Mitte des 5. Jahrhunderts wir im Nachfolgenden näher zu erklären suchen werden.

Die Dichtungen an sich zeigen in ihm einen Mann, der von der Nichtigkeit alles Irdischen durchdrungen zum inneren Verzicht auf Erdengut und Erdenruhm gelangt ist (Instr. I 26—28) und im Aufblick und Anschluß an Christus des Lebens Ziel und einzigen Wert sieht (Instr. I 25; C. A. 579—616). Seine Gesinnungen berühren sich in dieser Hinsicht mit denjenigen, welche Paulinus, der Aszet und spätere Bischof von Nola († 431), seinem Freunde und ehemaligen Lehrer Ausonius (im Poema X) auseinandersetzt, um ihm die Gründe seiner Weltentsagung zu erklären. Wie dieser dort u. a. auch seiner Gleichgültigkeit gegen die Urteile anders Denkender über seinen Schritt mit den Worten Ausdruck gibt (V. 286 ff.):

Stultus diversa sequentibus esse
Nil moror, aeterno mea dum sententia regi
Sit sapiens . . .

so finden wir eine gleiche Denkungsart bei Kommodian in einer auch im übrigen mit des Paulinus Gedicht sich mannigfach berührenden Ausführung des Carmen (V. 613 f.):

O nimium felix, saecularia si quis evitet:
Sit stultus aliis, sapiens dum sit Deo summo!

Die Weltentsagung und Weltverachtung, welche er hier als die sein Inneres erfüllenden Gedanken ausspricht, muß er aber wohl auch zur Wirklichkeit gemacht haben. Wie hätte er sonst mit solchen Mahnreden vor die Öffentlichkeit hintreten und insbesondere, wie er es zu tun pflegt, die Weltlust aller Stände, geistlich sowohl wie weltlich, mit der

rauhen Strenge eines unnachsichtigen Bußpredigers geißeln können? So scheint schon der allgemeine Charakter seiner Dichtungen die Tatsache zu verbürgen, daß er sich ein der Welt entsagendes, aszetisches Leben zum Ziele setzte.

Gewißheit vermag uns hierüber zunächst der Titel mendicus Christi zu geben, den er zur Selbstkennzeichnung seinem Namen in der Instr. II 39 beigefügt hat.

Daß der Ausdruck „mendicus" in der Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien zur Bezeichnung der standesmäßig erkorenen Armut diente, vermag seine Verwendung in einer Stelle der Epistola de VII ecclesiae ordinibus (Migne 30, 150 A) zu lehren, wo der Bischof ermahnt wird: „nec plus sit apud te matrona nobilis et dives, quam professa pauper atque mendica". Ferner hat C. Weymann in einem Aufsatz: „Miscellanea zu lateinischen Dichtern"[1] zur näheren Erklärung des Epitheton „mendicus Christi" bei Kommodian auf eine Ausführung in Kassians zehnter Kollation c. XI (II 2 p. 303, 10 ff. ed. Petschenig) hingewiesen, welche sich auf den Ausdruck mendicus in jenem spezifisch-aszetischen Sinne stützt. Der Abt Isaac gibt dort, nachdem er Ps. 73, 21 angeführt „pauper et inops laudabit nomen domini" folgende Auslegung: „et re vera, quae maior aut sanctior potest esse paupertas quam illius, qui nihil se praesidii, nihil virium habere cognoscens de aliena largitate cotidianum poscit auxilium, et vitam suam atque substantiam singulis quibusque momentis divina ope intellegens sustentari, verum se mendicum domini non immerito profitetur, suppliciter ad eum cotidie clamans: ego autem mendicus et pauper sum: deus adiuvat me (Ps. 39, 18)." Die Stelle handelt allerdings nicht unmittelbar von der

---

[1]) Compte rendu du 4me Congrès scientifique international des Catholiques (1898), 6me section p. 145 s. Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. II 585) vermutet, daß »das Epitheton mendicus Christi wohl nicht den ‚Apostel der Armut', sondern ganz allgemein den ‚Christen' (= servus Christi) bezeichne«, und stützt sich für diese Deutung auf Aug. serm. 83, 2: tu es mendicus Dei; omnes enim quando oramus mendici Dei sumus: ante ianuam magni patrisfamilias stamus (ganz ähnlich Aug. sermo 53, 5; 56, 9; 61, 48; 123, 5).

äußeren Armut, sondern von der inneren Hilfsbedürftigkeit der Seele Gott gegenüber und dem unbedingten Vertrauen, mit welchem sie sich aus diesem Grunde an ihn anklammern müsse; aber jene ist die stillschweigende Voraussetzung der Darstellung, welche den Mönchen zu zeigen bezweckt, daß sich nur derjenige in aller Wahrheit als einen mendicus domini ausgeben (profiteri) dürfe, der auch in seinem Seelenleben alle Hilfe vom Herrn allein erwarte. Der Ausdruck bezeugt somit auch hier die in Gallien heimische Sitte, einen um Christi willen Armen mendicus zu nennen, und kann daher zur Bestätigung der Auffassung dienen, daß der Beiname „mendicus Christi" bei Kommodian gleichfalls den Stand der freiwillig erkorenen Armut bedeutet.

Daß der Dichter den Ausdruck in diesem der gallisch-aszetischen Sprache eigenen Sinne verstanden haben wird, läßt sich in indirekter Weise aus dem Umstand erhärten, daß ihm die Werke Kassians und zwar insbesondere dessen libri de institutis coenobiorum wohl bekannt waren. Letzteres zeigt ein Vergleich zwischen der Instr. II 12 und den Stellen des genannten Werkes, in welchen von der ersten Einführung des Mönches in die vita monastica und deren Anforderungen an ihn die Rede ist. Die Instructio lautet:

Militibus Christi.

Militiae nomen cum dederis, freno teneris.
Incipe tunc ergo: dimitte pristina gesta,
Luxurias vita, quoniam labor inminet armis:
Imperio Regis omni virtute parendum.
5 Tempora postrema si vis pertingere laeta,
Illa bonus miles semper exspecta fruenda.
Blandire noli tibi. Desidias omnes omitte:
Ut tuo praeposito cotidie praesto sis ante,
Sollicitus esto, matutinus signa revise.
10 Cum videris bellum, agonia sume propinquus.
Haec gloria Regis, militem videre paratum.
Rex adest optato: propter spem dimicat vestram.
Ille parat dona, ille pro victoria laetus
Suscipit et proprium satellem dedicat esse.

Dieses anscheinend in ganz allgemeiner Art gehaltene Bild des Kriegers Christi erhält seinen konkret bestimmten Inhalt und eine charakteristische Zeichnung, wenn man es mit dem Bilde des Kriegers vergleicht, unter welchem Kassian den Mönch und das Mönchsleben darstellt. Die Ausdrücke miles Christi und militia Christi sind letzterem keineswegs nur gelegentliche umschreibende Bezeichnungen für den Kampf und die Anstrengungen, die der Mönch um Christi willen ertragen soll, sondern sie bedeuten ihm das eigentliche Wesen und den Kern der Sache selbst: das ganze institutum coenobiorum ist so sehr nach dieser einen Idee geschaffen, daß Äußeres und Inneres des Mönches allein nach ihr bemessen und berechnet wird. Dieser Gedanke mit seiner alles beherrschenden Weite tritt schon im ersten Kapitel des Werkes hervor, in welchem unter der Überschrift „de cingulo monachi" von der äußeren Tracht die Rede ist (I 1, 1): „Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere." Die inneren Anforderungen aber, welche die „militia Christi" (nach Kassians Ausdruck) an denjenigen stellt, welcher in sie einzutreten und der Welt zu entsagen gewillt ist, werden im dritten Kapitel des zweiten Buches zusammengefaßt. Der Eintretende soll wissen, daß er fürderhin auch über seine eigene Person keine Macht und Gewalt mehr behalte; möge er noch so reich gewesen sein, so solle er sich auf das, was er verlassen oder dem Kloster eingebracht, nichts zugute tun (ut in nullo sibi ex his — blandiatur), sondern allen gehorchen lernen, um nach dem Worte des Herrn wieder zum Kinde zu werden. Zu strenger und harter Arbeit werde man ihn anhalten, damit er den Stolz und die Genüsse seines früheren Lebens vergessen und sich unter der Mühsal der Anstrengung Herzensdemut erwerben lerne (ut et fastus vitae praeteritae possit et delicias oblivisci et humilitatem cordis contritione laboris adquirere).

Hält man neben diese Zeichnung des miles und der militia Christi das Bild, welches Kommodian unter den gleichen Titeln in den vier ersten Versen entwirft, so wird

man keinen Augenblick im Zweifel sein, daß die von ihm gebotenen Züge dieser Vorlage entlehnt sind. Auch er spricht von einem Neuling, der eben eingetreten ist und einer strengen Disziplin unterliegen soll (V. 1); er mahnt ihn, das frühere Leben mit seinen Genüssen zu vergessen und sich auf Kampfesmühen zu bereiten (V. 2. 3); er fordert ihn auf, dem Willen des Königs mit aller Kraft zu gehorchen (V. 4). Dies sind ebensoviele Punkte des Programms, welches Kassian aufgestellt hat.

Sogar der Weisung desselben „ut in nullo sibi — blandiatur" begegnen wir mit den gleichen Worten bei Kommodian in Vers 7 wieder: „Blandire noli tibi". Seine Abhängigkeit von dem letzteren tritt aber in den sich hieran anschließenden Versen Desidias — revise noch weit stärker hervor. Im vierten Kapitel des dritten Buches berichtet nämlich Kassian von einer Neuordnung der Matutin (der jetzigen Prim) im kanonischen Stundengebet, welche zu seiner Zeit eingeführt wurde und darin bestand, daß der letzte Teil der nächtlichen Gebetsfeier aus der Nachtzeit in die Morgenfrühe verlegt wurde. Der Zweck dieser Abänderung war die Abstellung einer von manchen Mönchen angenommenen Gewohnheit, sich für das nächtliche Wachen durch einen weit in den Tag hinein (bis zur Terz) verlängerten Schlaf zu entschädigen. Um diese Trägen zum rechtzeitigen Beginn des Tagewerkes zu veranlassen, wurde die erste Gebetsversammlung zu Sonnenaufgang (statt zur Terz) anberaumt und auch bei dieser, matutina sollemnitas genannten neuen Feier an der bereits für Terz, Sext und Non bestehenden Sitte festgehalten, daß die neglegentiores minusque solliciti, welche nicht wenigstens vor Ende des ersten Psalmes zur Stelle waren, das Oratorium nicht mehr betreten durften, sondern draußen das Ende abzuwarten hatten. Für die Schuld ihrer desidia (Kap. 7) aber wurde ihnen alsdann eine Buße auferlegt, von deren Verrichtung ihre Wiederzulassung zur nächstfolgenden Gebetsfeier abhing. Mit dieser Verordnung braucht man nun bloß die sonst ganz unverständlichen Verse 7—9 bei Kommodian zu vergleichen,

um sofort ihren Sinn und ihre Bezugnahme auf die von Kassian erwähnte Einrichtung zu erkennen:

Desidias omnes omitte:
Ut tuo praeposito cotidie praesto sis ante (= coram),
Sollicitus esto, matutinus signa revise.

Auch der hier erwähnte „praepositus" hat in dem monastischen System Kassians seine ganz bestimmte Stelle: es ist nach IV 10, 1 der Vorsteher der Dekanie, in welche die iuniores eingeteilt waren.

Der Rest der Instructio (V. 10—14) ist eine Nachbildung von Cyprians Ep. 10 c. 4 (H. 494, 6 ff.): „Si vos acies vocaverit, si certaminis vestri dies venerit, militate fortiter, dimicate constanter, scientes vos sub oculis praesentis Domini dimicare, confessione nominis eius ad ipsius gloriam pervenire, qui non sic est, ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur." Die Tatsache, daß dem Dichter die Schrift Kassians über die instituta coenobiorum vertraut war, kann aber, wie oben bemerkt, wohl als ein mittelbarer Beleg für die Richtigkeit der Erklärung betrachtet werden, daß der Beiname „mendicus Christi" in dem spezifisch-aszetischen Sinn zu verstehen ist, den man in Südgallien im 5. Jahrhundert damit verband, und daß er folglich den Dichter als einen Mann bezeichnet, der das Leben der freiwilligen Armut erwählt hatte. Daß ihn auch Gennadius als einen solchen betrachtet hat, zeigen seine Worte im 15. Kapitel der Viri illustres: „voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus[1]) inculcavit". Woher sollte derselbe

[1]) Das Wort scheint von Gennadius in Ermangelung eines lateinischen Ausdruckes für den Begriff »Aszet« in Anlehnung an die griechische Bezeichnung σπουδαῖοι gebildet zu sein, welche sich in dieser Bedeutung bei Eusebius h. e. VI 11 und bei Epiphanius expos. fidei n. 22 findet. Nachdem das Institut der Pönitenz jene aszetische Nebenform angenommen hatte, von welcher gleich oben im Text zu handeln sein wird, hießen die Aszeten auch poenitentes: vgl. can. 15 der Synode von Agde (506) und can. 11. der 1. Synode von Orléans (511), in welchen die poenitentia im Sinne eines abgelegten Gelübdes verstanden wird. Wie der Begriff poeni-

aber sein Wissen um die Lebensart des ihm sonst fremden Dichters geschöpft haben, wenn nicht aus jenem Beiwort seines Namens und dessen ihm verständlichen Sinne?

Beachten wir nun das Selbstbekenntnis, welches der Auktor in der Instr. II 8 (Poenitentibus) ablegt, daß er „einer aus der Zahl der Pönitenten“ sei.

Namque fatebor enim unum me ex vobis adesse
Terroremque item quondam sensisse ruinae,

so läßt sich die Besonderheit seiner Stellung noch näher bestimmen. Zur Würdigung des Ansehens und Einflusses aber, welche ihm dieselbe verleihen konnte, ist es notwendig, zugleich einen Blick auf die Entwicklung zu werfen, welche die Aszese unter der Form der kirchlichen Pönitenz um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Südgallien genommen hatte. Dieselbe bestand in einem vielfach freien Eintritt unter die Zahl der kirchlichen Pönitenten zu dem einzigen Zweck, um sich dadurch dauernd in einen vollkommeneren Lebensstand zu versetzen. Diese Neuart der Pönitenz kann man füglich als ein Gegenstück zu der Lebensform jener christlichen Jung- und Witfrauen bezeichnen, die sich nach dem vor dem Bischof abgelegten Versprechen der Enthaltsamkeit in der Stille der Familie oder unter dem Schutz würdiger Matronen ausschließlich einem religiösen Leben widmeten. Schon früh hatte sich der Stand der letzteren auch äußerlich mittels der Einsegnung und der Überreichung des Schleiers durch den Bischof als ein eigener und festbestimmter in der Kirche eingebürgert; für die Männerwelt dagegen gab es lange Zeit keine ähnliche Norm, in der dieselbe beim Verbleiben in der Welt — d. i.

---

tentes dadurch allmählich in den von religiosi überging, veranschaulicht eine Inschrift von Lyon aus dem Jahre 520 (bei Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert. I 185): In hoc tumulo requiescet bonae memoriae Carusa religiosa qui egit penetentiam annos viginti et duos et vixet in pace annus sexaginta . . . Diese Altersangabe stimmt mit der Verordnung des can. 19 von Agde, nach welchem »Nonnen (sanctimoniales), wenn auch ihre Sitten noch so erprobt sind, erst mit 40 Jahren den Schleier erhalten sollen«. Selbst im Deutschen findet sich eine jenem lateinischen Sprachgebrauch ähnliche Ausdrucksweise, indem bestimmte Religiosen mancherorts die »Reuerer« genannt werden.

ohne in den Klerus oder in ein Kloster einzutreten — dem Verlangen nach einem gottgeweihteren Leben hätte nachkommen können. Erst im fünften Jahrhundert bildete sich auch für sie eine solche aus und zwar durch die erwähnte freie Übernahme der kirchlichen Pönitenz, zu der man sich nicht durch das Bewußtsein schwerer Verschuldung, sondern lediglich durch das Verlangen nach einem vollkommeneren Leben bestimmen ließ. Mit der Übernahme der Pönitenz aber war bekanntlich, wie dies u. a. noch die Epistola 167 des Papstes Leo an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in cap. X—XIII darlegt, die Enthaltung von der Ehe, vom Kriegsdienst, von Handelsgeschäften und von bürgerlichen Rechtshändeln auf Lebenszeit (auch nach der Rekonziliation) verbunden. Dazu kamen eigene, vom Bischof auferlegte Verpflichtungen, welche sich auf Fasten, Gebet und Almosenspende bezogen. So drückte sie dem Leben der Betreffenden einen besonderen und dauernden Charakter auf und trennte sie in mancher Beziehung von den saeculares, den Weltleuten, von denen sie sich auch durch ihre äußere Tracht, einen religiösen Habit und das kurzgeschorene Haar, unterschieden.[1])

Die erste ausdrückliche Erwähnung dieser Sitte, sich der kirchlichen Pönitenz zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung zu unterziehen, finden wir in einer der Faustus von Reji angehörenden Homilien der Ps.-Eusebianischen Sammlung, welche den Titel De initio Quadragesimae prima trägt.[2]) Dort führt der Redner aus: „Quod autem,

---

[1]) Vgl. Fausti Reiensis sermo 14 (ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21) 279, 7 sqq.: »Sed forte quando generaliter ad paenitentiam provocamus omnes, aliquis intra se cogitet dicens: ego iuvenis homo sum uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis adsumere?« Ähnliche Bestimmungen hat der can. 15 von Agde und der can. 6 von Barcelona (ca. 540).

[2]) Bei Binius Bibl. vet. Patr. (Coloniae 1618) V 1 p. 552 A. B. Die Homilie ist als Faustinisch nicht direkt bezeugt, erweist sich aber als solche, wie uns scheint, mit genügender Sicherheit auf Grund einer schon von Oudin gemachten allgemeinen Beobachtung. Derselbe schreibt im Commentarius de scriptor. eccles. I (Lips. 1722) 1333: »solebat Faustus, ita suas amabat phrases, se ipsum aliquando verbotenus

carissimi, videmus aliquotiens etiam illas animas paenitentiam petere, quae ab ineunte adolescentia consecrata pretiosum Deo thesaurum devoverunt, inspirare hoc Deum pro ecclesiae nostrae profectibus noverimus: ac medicinam, quam invadunt sani, discant quaerere vulnerati, ut bonis etiam parva deflentibus ingentia ipsi mala lugere consuescant. Ac si quando iam illa persona, quae forte minus indiget poenitentia, aliquid fide dignum atque compunctum sub oculis ecclesiae gerit, fructum suum etiam de aliena aedificatione multiplicat et meritum suum de lucro proficientis accumulat: ut dum perfectione illius emendatur alterius vita, spiritali foenore ad ipsum boni operis recurrat usura ... De talibus per Evangelium dicitur: ‚Qui enim habet, dabitur illi et superabundabit.' Felix, per quem etiam in aliena salute exundant propria merita, felix, in cuius mentem redundat salus aliena. Vides, quantum prosit etiam bonis pias ad salutiferum poenitentiae manus tendere. In omni homine invenit professio ista beneficii locum: laesa curat, illaesa glorificat; illic remedium operatur, hic praemium."

Spuren einer gleichen Übung zeigen sich auch in Spanien, insofern der 2. Kanon des 1. Konzils von Toledo (400) der Bestimmung, daß kein Pönitent in den Klerus aufgenommen werden dürfe, die Beschränkung folgen läßt,

---

excerpere, ut constat ex aliis atque indubiis eiusdem epistolis et opusculis, in quibus se ipsum interdum ac saepe exscribit«. Mit Rücksicht auf diese bei Faustus beliebte Art, seine Gedanken in wenig veränderter Art öfter vorzubringen, dürfte ein Vergleich zwischen dem Eingang dieser Homilie und einer Stelle des von Engelbrecht (Fausti Reiensis opera C. S. E. L. XXI 284) veröffentlichten Sermo 16 »De Dominico Initio Quadragesimae« unschwer den gleichen Redner erkennen lassen. Der Text lautet

im Eingang der Homilia Quadrag.:	im Sermo 16 Quadrag. (p. 285, 19 ff.):
Sicut messium aut vindemiarum dies humano generi fructuum suorum abundantiam commendat et gratiam, ita hoc tempus animabus nostris, fratres dilectissimi, foecundum salutis fructibus noverimus.	Sicut enim tempore messium vel vindemiarum, fratres carissimi, unde caro nostra sustentari possit, colligitur, ita in diebus quadragesimae quasi spiritualium vindemiarum vel messium tempore, unde anima nostra in aeternum possit vivere, congregetur ...

daß darunter nur diejenigen zu verstehen seien, welche für schwere Sünden nach der Taufe öffentliche Buße getan hätten.[1]) Aus dem gleichen Gesichtspunkt scheint ferner der vom 1. Konzil von Orange (441) aufgestellte 4. Kanon zu erklären: „Poenitentiam desiderantibus clericis non negandam." Denn da wegen schwerer Verfehlungen den Klerikern die öffentliche Buße nicht gestattet war zufolge eines Grundsatzes, den schon die Päpste Siricius[2]) und Innocenz I.[3]) aufgestellt hatten und den Papst Leo I.[4]) auf eine Anfrage des Bischofs Rusticus von Narbonne wiederholte, so scheint die Annahme geboten,[5]) daß die von dem Kanon ausgesprochene allgemeine Gewähr sich nur auf jene aszetische Übernahme der Pönitenz beziehen könne, welche damals in Gallien[6]) von seiten Bestgesinnter in Aufnahme gekommen war.

---

[1]) Item placuit, ut de poenitente non admittatur ad clerum ... Poenitente vero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio, aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario (Harduin I 990).

[2]) Epist. ad Himerium Tarracon. c. 14 . . . poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum (Harduin I 851).

[3]) Epist. ad Agapitum etc. ... monstratum est, Modestum quemdam multis criminibus involutum, propter quae etiam poenitentiam egisse dicitur, non solum clericum effectum, quod non licet ... (Harduin I 1007).

[4]) Epist. 167 ad Inquis. II. Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyteriali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi (Migne 54, 1203).

[5]) Sirmond, dem Hefele (Konziliengesch. II² 293) und Loening (Gesch. d. deutsch. K.-R. I 187) folgen, glaubte den Widerspruch jener Bestimmungen durch die Annahme heben zu können, daß in Gallien die Übernahme der öffentlichen Pönitenz den Klerikern für läßliche, nicht für schwere Sünden gestattet gewesen sei, wie dies in späterer Zeit der 10. Kanon der 13. Synode von Toledo (683) ausspreche. Eine näherliegende Erklärung dürfte die Homilia des Faustus an die Hand geben.

[6]) In Afrika muß eine solche Sitte wohl unbekannt gewesen sein, wie die Bemerkung Augustins im Sermo de Symb. ad Catech. (Migne 40, 636 n. 15) vermuten läßt: Illi enim, quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania: inde agunt poenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret.

Nach dem, was schon oben über die Lebensform der Pönitenten gesagt worden ist, scheint es nicht nötig, über Stand und Stellung des Dichters weiteres zu bemerken. Als Mitglied der Pönitentenklasse führte er ein Leben stiller Zurückgezogenheit, dessen vornehmlichste Betätigung Werke religiöser Art waren. Eine Vergegenwärtigung der mannigfachen Einschränkungen, welchen dasselbe unterworfen war, ergibt im Verein mit der freiwillig geübten Armut das Bild der aszetischen Strenge, zu welcher sich Kommodian nach dem Beispiel anderer, in der gleichen Hinsicht hervorragenden Zeit- und Landesgenossen, wie vor allem des Bischofs Hilarius von Arles selbst († 449), bekannt hat.

Über einen hier einschlägigen Punkt, welcher für das Verständnis der Dichtungen nicht belanglos ist, mögen nun noch einige Bemerkungen gestattet sein. Derselbe betrifft das Ansehen, welches dem Dichter auf Grund seiner Stellung zuteil werden mochte. Die Achtung, deren sich der Pönitentenstand um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien erfreute, kann wohl kaum eine geringe gewesen sein, wenn wir die freie Wahl bedenken, aus der sich manche der Besten zum Eintritt in ihn entschlossen und es demnach als eine Ehrensache betrachteten, der Zahl der Büßenden anzugehören. Bei solcher Bewandtnis aber muß sich der Begriff selbst in etwa geändert und den Pönitenten nicht mehr bloß in der düsteren Beleuchtung eines gedemütigten und reuevollen Christen, sondern ebensosehr in dem hellen Lichte eines nach sittlicher Vollkommenheit ringenden und geläuterten Aszeten gespiegelt haben.[1]) Als kirchlicher und

---

[1]) Als Beleg hierfür kann auf die Schilderung hingewiesen werden, welche Salvian De gubern. dei V 10 (ed. Pauly n. 52 s.) von manchen pflichtvergessenen clerici und religiosi entwirft, die unter dem Deckmantel der Religion nur weltlichen Bestrebungen huldigen. Unter den religiosi versteht er nach Ausweis des Kontextes die, welche in den Pönitentenstand eingetreten sind; sie und die clerici werden gemeinsam den saeculares gegenübergestellt. Von manchen dieser clerici und religiosi sagt nun der Verfasser, daß sie »post veterum flagitiorum probra et crimina titulo sibimet sanctitatis inscripto non conversatione alii sed professione nomen tantum demutavere non vitam, et summam divini cultus habitum magis quam actum existimantes vestem tantummodo exuere, non mentem«.

religiöser Stand nahmen sie zudem eine eigentliche Mittelstellung zwischen Volk und Klerus ein, die sich nach außen durch den von ihnen getragenen religiösen Habit bekundete, und da selbst Kleriker sich in ihre Reihen stellten, so mag dies nicht unwesentlich zu einer weiteren Hebung ihres Ansehens beigetragen haben.

Unter diesen Umständen aber kann wohl das Aufkommen eines gewissen Standes- und Selbstbewußtseins begreiflich scheinen. Bei Kommodian hat man auf ein solches nicht ohne Grund hingewiesen. Der autoritative Ton, mit welchem er sich an hoch und niedrig wendet, und die Ermahnungen, die er auch den Klerikern zuteil werden läßt, haben sogar die (durch die subscriptio des Carmen scheinbar bestätigte) Ansicht hervorgerufen, daß er eine höhere kirchliche Stelle bekleidet haben müsse. Auch unseres Erachtens konnte sich nach Weise des Dichters nur ein Mann zu reden getrauen, der sich neben der Kraft und Bewährung des eigenen sittlichen Strebens auch des Ansehens seiner Stellung nach unten und oben bewußt war.

Zur Erklärung dessen möchte sich aber wohl der Gedanke an die eben erwähnte moralische Achtung des Pönitentenstandes um so mehr empfehlen, als dadurch zugleich eine andere Erscheinung begreiflich wird, die bei der Annahme einer vom Dichter bekleideten hohen kirchlichen Stellung unerklärlich bleibt: wir meinen die geringschätzige Art, in welcher derselbe seiner eigenen Person in den Dichtungen Erwähnung zu tun pflegt. Äußerungen nämlich, wie die zu Anfang der Instr. II 20:

Iustus ego non sum, fratres, de cloaca levatus,

Insbesondere wird sodann gegen gewisse Pönitenten der Vorwurf erhoben, daß sie das Ansehen ihres Standes dazu mißbrauchen, um größeren Besitz und höhere Ehren zu erlangen, als sie es in weltlichem Stande vermocht hätten: »sciunt me verum loqui et testimonium mihi etiam conscientia sua dicunt, cum multi alii tum praecipue illi novorum honorum religiosi ambitores et post acceptum paenitentiae nomen amplissimae et prius non habitae potestatis emptores. Adeo non saeculares tantum, sed plus etiam quam saeculares esse voluerunt, ut non sufficeret eis, quod ante fuerant, nisi plus essent postea quam fuissent.«

oder zu Schluß der Instr. I 31:

Suggerit hoc Paulus apostolus, non ego pulex,

scheinen mit der Sprache eines kirchlichen Würdenträgers schlechthin unvereinbar, während sie im Munde eines wenn auch hoch in Ansehen stehenden Pönitenten nichts Auffälliges haben.[1])

§ 3.

Sein Lebensgang.

Daß der Dichter zur Zeit der Abfassung seiner Werke in vorgerückteren Jahren stand, lehrt neben dem väterlichen Ton seiner Sprache, mit dem er z. B. die Lektoren in der Instr. II 26, 6 als filioli anredet:

Reddite vos Christo similes, filioli, magistro,

der eigene Hinweis auf sein graues Haupt in der Instr. I 26, 8, welches dem Zweifler an der Wahrheit seiner Worte die Gereiftheit seiner Lebenserfahrung verbürgen könne:

Nescius si primum errasti, respice [me][2]) canum.

---

[1]) Dombart gibt in einem Aufsatz der Wiener Sitzgsber. 1880 Bd. 96 S. 447 ff.: »Über die ältesten Ausgaben der Instruktionen Kommodians« eine treffliche Erläuterung beider Stellen, indem er (S. 457 Note 3) in der ersteren eine Anspielung auf Ps. 112 (113) 7 erkennt »de stercore erigens pauperem« oder nach Tertull. Marc. IV 28 »pauperes allevans de sterquilinio«, in der letzteren aber eine Nachahmung von 1. Sam. 24, 15 und 26, 20 findet, »wo David, um seine Niedrigkeit zu bezeichnen, dem ihn verfolgenden Saul (nach der Vulgata) zuruft: quem persequeris? Canem mortuum persequeris et pulicem unum, und: Egressus est rex Israel ut quaerat pulicem unum«. Bei Kommodian hat indes auch unverkennbar das Wortspiel Paulus—pulex die Komposition beeinflußt.

[2]) Im Index seiner Ausgabe s. v. accus. obiecti pronominalis omissus ergänzt Dombart nicht me, sondern te, anscheinend in Anwendung einer Regel, welche er in den »Kommodianstudien« (Wien. Sitzgsber. 107, 796) folgendermaßen aufstellt: »Wie K. überhaupt das pronominale Objekt bei manchen transitiven Verbis entbehren kann, wenn eine prädikative Apposition dazu vorhanden ist, so fehlt besonders das Reflexiv bisweilen in solchen Fällen.« D. gibt mithin zu, daß der Sprachgebrauch Kommodians auch die Ergänzung durch ein pronom. directum gestatte; als Beispiel führt er selbst an Carm. 205: Si (Deus) filios [nos] dixit, in illius sancta moremur.« Die Entscheidung, ob me oder te zu ergänzen, hängt also vom Sinn der Stelle ab. Welche Bedeutung sollte

Da nun die Dichtungen, wie früher gezeigt[1]), im Jahre 466 abgeschlossen worden sind, so dürfte die Geburtszeit Kommodians um etwa 400, sein Lebensende aber um 475 anzusetzen sein.

Der Beiname Gaseus = Gazaeus im Titel der Instr. II 39 weist auf seine Herkunft aus Syrien hin[2]), von wo im 4. und 5. Jahrhundert eine sehr erhebliche, vornehmlich durch Handelsinteressen veranlaßte Einwanderung nach Gallien stattgefunden hat.[3]) Dieselbe nahm ihren Weg insbesondere in die großen Handelszentren Massilia, Arelate und Burdigala, aber außer ihnen haben alle übrigen gallischen Städte ihre Einwirkung in bedeutendem Maße erfahren, wie die Worte Salvians (De gub. dei IV. 14) lehren: „consideremus solas negotiatorum et Syricorum omnium turbas, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt . . .“ Mit diesem syrischen Einwanderungsstrom scheint also auch Kommodian nach Arles gelangt zu sein und zwar in noch jungen Jahren, wie aus der lateinischen Bildung geschlossen werden muß, die er empfangen hat. Beachtet man nun die stete Fortdauer seiner Beziehungen zu den Syrern, die sich neben gleich zu erwähnenden Momenten in der Wertschätzung des Beinamens Gaseus, sowie in der eigenen Rücksichtnahme auf den von ihnen gepflegten Ammudates- und Astartekult äußert[4]), so dürfte die Annahme

---

nun wohl die (laut V. 7) an einen noch jugendlichen Lebemenschen gerichtete Aufforderung im obigen Vers haben, wenn jener zur Aufklärung über seine Irrtümer an sein eigenes graues Haupt verwiesen würde? Daß der Dichter unter dem altersgrauen Mann vielmehr sich selbst versteht, beweist 1.) V. 24—26 desselben Gedichtes, in welchen er wiederum ausdrücklich auf sich selbst (Gens et ego fui etc.) zur Belehrung und Warnung für andere hinweist; 2.) die Übereinstimmung des oben angeführten Verses nach Sinn und Wortlaut mit V. 4 ff. der »Praefatio« (Instr. I 1): Ego similiter erravi tempore multo etc., in welchen das Geständnis der eigenen Irrwege zu dem ausdrücklichen Zweck abgelegt wird, um andere von den gleichen Wegen abzuziehen.

[1]) Oben S. 69 f.

[2]) S. § 1 n. IV.

[3]) S. ebenda.

[4]) S. oben S. 164.

der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren, daß er einer inmitten der syrischen Kolonie ansässigen und gleich ihr durch geschäftlichen Erwerb nach Gallien geführten Familie entstammte. Sein lateinischer Name widerspricht dem nicht, da narbonnensische Inschriften mit dem Beiwort „Syrus" zu lateinischen Namen[1]) den Wert bezeugen, den auch sonst Abkömmlinge lateinischen Stammes auf ihre Zugehörigkeit und ihre Beziehungen zu Syrien legten.

Daß es seinen Eltern an Wohlhabenheit nicht gebrach, zeigt wohl die geistige Ausbildung auf niederen und höheren Schulen, zu welcher sie ihm die Mittel bieten konnten. Die praktische Bekanntschaft mit denselben läßt der Dichter nicht nur durch Verwertung klassischer Reminiszenzen in seinen Werken, z. B. an Vergil, Lukrez, Horaz[2]) und Persius[3]) erkennen, sondern auch durch gelegentliche Anspielungen auf den Schulbetrieb selbst. So erwähnt er in einer Stelle des Carmen, welche die gänzliche Außerachtlassung des für das ewige Leben Wissensnötigen beklagt, die Auktoren, welche den Gegenstand der Lektüre in den Schulen der Grammatiker bildeten, unter ihnen auch den sonst

---

[1]) C. I. L. vol. XII n. 324. 613. 4675.

[2]) Eine Zusammenstellung der denselben nachgebildeten Stellen gibt Dombarts Ausgabe in dei Praefatio p. IV sqq.

[3]) Auf einer Nachahmung der Satyra III 66 ff., 71 f. dürften vielleicht die Verse 32 ff. des Carm. Apol. beruhen. Zum Vergleich mögen beide Stellen hier folgen.

Satyra III l. c.:	Carm. Ap. l. c.:
Discite, o miseri, et causas cognoscite rerum,	Discite, qua propter moriamur nati, prudentes!
Quid sumus et quidnam victuri gignimur: ordo	Quid hebetes morimur, quid profuit lucem vidisse?
Quis datus, aut metae quam mollis flexus et undae.	Si nihil inquiras, hoc est beluarum adesse.
. . . . (disce) quem te Deus esse	Certe Deus summus hominem praeposuit arvis,
Iussit et humana qua parte locatus es in re.	Non feram nec pecudem. Cur nos similemus ad illas?

seltener genannten Terenz[1]), dessen Hieronymus[2]) und Ausonius[3]) unter der gleichen Rücksicht gedenken (C. A. 583):

Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item:
Nil nisi cor faciunt[4]), ceterum de vita siletur.

Die hierauf folgenden Verse aber weisen auf die nach seinem Dafürhalten ebenso einseitigen Ziele und Übungen der höheren Schulen hin, in welchen unter Leitung von Rhetoren geschichtliche, rednerische und in einem gewissen Umfang auch rechtliche Studien betrieben wurden[5]) (585 ff.):

Quid iuvat in vano saecularia prosequi terris
Et scire de vitiis regum, de bellis eorum,
Insanumque forum cognoscere iure peritum,
Quo iura vacillant, praemio ni forte regantur...

---

1) Im Philologus 55 (1896), 471 ff. macht C. Weymann u. a. auf dessen Erwähnung in einer von Caspari zuerst herausgegebenen und den Jahren 413—430 zugewiesenen Rede aufmerksam, in welcher unter den stultitiae et perditionis auctores Vergilius, Sallustius, Terentius, Tullius namentlich aufgeführt werden. In der gleichen Reihenfolge finde sich die Nennung dieser Hauptrepräsentanten des literarischen Schulunterrichtes der damaligen Zeit »im Titel eines aller Wahrscheinlichkeit nach im letzten Dezennium des 4. Jahrhunderts veröffentlichten Schulbuches, der ‚exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras‘ des Arusianus Messius (Keil, G. L. VII 449)«.

2) Adv. Rufinum I 16: Puto, quod puer legeris Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios, Vulcatii in orationes Ciceronis, Victorini in dialogos eius et in Terentii comoedias, praeceptoris mei Donati aeque in Vergilium et aliorum in alios: Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum.

3) Idyllion IV 56 ff. (Ad nepotem Ausonium Protrepticon de studio puerili):

Te praeeunte nepos, modulata poemata Flacci
Altisonumque iterum fas est didicisse Maronem
Tu quoque, qui Latium lecto sermone, Terenti,
Comis et adstricto percurris pulpita socco,
Ad nova vix memorem diverbia coge senectam.

4) = linguam excolunt; vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. I S. 53: Ennius tria corda (= linguas) se habere dicebat. Der Gedanke Kommodians wird von Horaz Epist. II 1, 126 mit den Worten ausgedrückt:

Os tenerum pueri balbumque poeta figurat.

5) S. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms III[6] S. 343 ff.

Der besondere Zweck dieser höheren Schulen war die Vorbereitung für das Auftreten im öffentlichen Leben.[1]) Durch sie ging insbesondere die große Menge der zukünftigen Sachwalter hindurch, bevor sie sich unter die Leitung eines praktisch erfahrenen und tätigen Rechtsgelehrten stellten. Da ihr Erfolg wesentlich von tüchtiger Durchbildung in der Redekunst abhing, so war auf diese das heißeste Bemühen gerichtet. Mit dem Ehrgeiz, der hier einsetzte, um in den Ruf eines „divinus orator" (V. 589) zu gelangen, und dem verlockend winkenden Preis an Ruhm und Reichtum, der die Anstrengungen spornte, zeigt sich der Dichter (V. 593 bis 602) so eingehend vertraut, daß man nicht anders als an persönliche Erfahrungen denken kann, die auch er einst in der Vorschule der Gerichtsredner gemacht hat.[2])

Nähere Anhaltspunkte zur Bestimmung einer bürgerlichen Laufbahn Kommodians bieten seine Dichtungen nicht. Sie lassen dagegen fast mit Gewißheit ersehen, daß er überhaupt nie eine feste Stellung bekleidet hat. Denn einerseits sagt uns der Auktor, daß er bis zur Zeit seiner Bekehrung ein wilder Stürmer und Dränger gewesen, den es überallhin und schließlich selbst auf die dunkeln und ans Verbrechen streifenden Pfade der Magie getrieben habe (C. A. 5—10):

Plus eram quam palea levior; quasi centum inessent
In umeris capita, sic praeceps quocumque ferebar.
Non satis his rebus: criminosus denique Marsus
Paene fui factus herbas incantando malignas.
Sed gratias Domino — nec sufficit vox mea tantum
Reddere — qui misero vacillanti tandem adluxit! —

anderseits aber gibt er den Zeitpunkt seiner Bekehrung zum Glauben — auf welche die Lossagung vom Weltleben bald gefolgt zu sein scheint, wie wir unten zeigen werden — deutlich zu erkennen, indem er an einen Menschen, welchen

---

[1]) S. Friedländer a. a. O. I⁶ S. 290 ff.

[2]) Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie S. 29, »hält ihn nach einer Stelle des Carm. Apol. (723. 730 ff. 735—740) für einen Rechtsgelehrten; denn in jenen Versen finden sich Ausdrücke aus der römischen Rechtssprache in ungewöhnlicher Menge«. Harnack.

die Instr. I 26 als in gleichem Leichtsinn und Unglauben dahinlebend schildert, einmal die Frage richtet (V. 7):

Anni te non possunt iam triginta reddere doctum?

und ihre Bejahung sodann durch den Hinweis auf seine eigene Person empfiehlt (V. 8):

Nescius, si primum errasti, respice (me) canum.

Das Alter von 30 Jahren, welches sich aus dieser Andeutung ergibt, stimmt mit der im Carmen (V. 4) gemachten allgemeineren Angabe zusammen, nach welcher der „furor aetatis primae" die Zeit seiner heidnischen Verirrung gewesen sei. Die Geschichte seiner Umkehr weist daher manche Ähnlichkeiten mit der des hl. Augustinus auf; mit derselben stimmt sie auch in dem Umstande überein, daß dem Dichter das Licht der Erkenntnis plötzlich durch Lesung der Hl. Schrift aufging (C. A. 11—13):

Adgressusque fui tradito in codice legis
Quid ibi rescirem: statim mihi lampada fulsit.
Tunc vero agnovi Deum [unum] summum in altis . . .

Auf einen hierauf zunächst folgenden Abschnitt seines Lebens ist zuerst von Ebert hingewiesen worden, welcher in der Abhandlung über „Kommodians Carmen Apologeticum" (S. 415) auf Grund von mancherlei Andeutungen, die sich in beiden Werken finden, die Ansicht ausgesprochen hat, daß der Dichter wohl zuerst Proselyt der Juden gewesen sei. Dieselbe ist von Bardenhewer[1]) wegen der „besonderen Berücksichtigung der jüdischen Proselyten in dem einen wie dem anderen Werke, sowie überhaupt der Vertrautheit des Verfassers mit dem Judentum und seinen Traditionen" gebilligt worden und scheint in der Tat nicht wohl zu bezweifeln. Schon der Umstand, daß ihm bei Lesung der dargebotenen Hl. Schrift sogleich die Erkenntnis des „einen, höchsten Gottes im Himmel" zuteil ward, läßt darauf schließen, daß ihm die Bücher Moses in die Hand gegeben worden sind und daß es folglich zuerst Juden waren, die ihn in seinen religiösen Zweifeln berieten. Gemäß

---

[1]) Geschichte der altkirchl. Literatur II 585.

der oben ausgesprochenen Ansicht über die Fortdauer der Beziehungen Kommodians zu seinen syrischen Landsleuten — die ja zum Teil sicher Juden waren — bietet sich nun sowohl hierfür eine sehr naheliegende Erklärung, als auch bereits Licht auf eine andere, sonst sehr dunkle Frage entfällt, nämlich die, wie es geschehen konnte, daß der Dichter bei seiner späteren Abkehr vom Judentum noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts die (im Abendland anscheinend überwundene und vergessene) Form des patripassianischen Bekenntnisses annahm. Ohne für jetzt näher auf sie einzugehen, sei bloß bemerkt, daß sich dasselbe allem Anschein nach bei den Syrern bis weit ins 5. Jahrhundert erhalten hat[1]) und daß sich daher bei näherem Verkehr gerade mit ihnen für den Dichter wohl Gelegenheit und Anlaß zu seiner Aneignung ergeben konnte.

Als Christ trat Kommodian der Klasse der Pönitenten bei und führte nach ihrer Art das Leben eines in der Welt verbleibenden Religiosen oder kirchlichen Aszeten, wie bereits im letzten Abschnitt des näheren dargelegt wurde. Aus dem Eintritt selbst in diesen Stand ergibt sich die Folgerung, daß der Dichter damals ein von äußeren Verhältnissen nicht gebundener, freier Mann gewesen sein muß, da er nur so dessen nicht geringen Beschränkungen und Verpflichtungen[2]) nachleben konnte. Sowohl in Anbetracht dieser unbehinderten Wahlfreiheit, als mit Rücksicht auf die ausgeprägt religiös-mystische Veranlagung des Dichters und seinen impulsiven Charakter legt sich aber der Gedanke nahe, daß

---

[1]) S. Kap. 3 § 1 n. II.

[2]) Duchesne, Origines du culte chrétien[3] p. 435, faßt dieselben also zusammen: »Tout le temps, que durait la pénitence on devait vivre à peu près dans les mêmes conditions que les ascètes profès. On ne pouvait ni se marier, ni user du mariage déjà contracté; il fallait renoncer à l'état militaire, aux fonctions publiques, à la carrière ecclésiastique, pratiquer l'austérité dans le boire, le manger, le costume, l'usage des bains, être assidu à l'église, en un mot, vivre comme un moine. Toute la différence entre l'état de moine dans le monde et celui de pénitent, consistait en ce que le moine avait embrassé librement son genre de vie, tandis que, pour le pénitent, c'était une condition de réhabilitation.« Bezüglich des letzten Punktes vgl. indes oben S. 191.

der Eintritt nicht lange nach seiner Bekehrung erfolgt sein dürfte. Die Richtigkeit desselben scheint sich aus einem doppelten Gesichtspunkt zu bestätigen. Einmal weist darauf nämlich der Umstand, daß Kommodian gleich anderen durch Stand und Studium berufenen kirchlichen Schriftstellern eine sehr eingehende, seine Gedanken und Worte selbst unwillkürlich beherrschende Vertrautheit mit den Büchern der Heil. Schrift und den Werken der kirchlichen Literatur bekundet, die er sich wohl nur durch eine langjährige und mußevolle Beschäftigung mit denselben in jenem dem Weltleben fernen Stande aneignen konnte. Sodann erscheint die gleiche Annahme durch die Erwägung geboten, daß die teils milden, teils strengen Mahnworte, die der Dichter als ein Nichtkleriker an die Kleriker aller Grade zu richten wagt, nur unter der Voraussetzung angemessen und dem Vorwurf der Anmaßung entzogen sein konnten, daß er ein nicht allein durch sein Alter, sondern auch durch ein langes, religiös-aszetisches Leben bei ihnen in Ehren und Ansehen stehender Mann war. Letzteres läßt nun hinwieder der Verfasser selbst in der Instr. II 29 nicht undeutlich durchblicken, in welcher er den Bischöfen gegenüber des Mentoramtes zu walten Anlaß nimmt. Titel und Anfangsverse derselben, welche hierfür inbetracht kommen, lauten:

Maioribus natis dico.

Me solum exposcit tempus vobis dicere verum.
Ab uno semper movetur, quod multi detrectant,
In me solo volo odia convertere vestra,
Omnium ut pausent praecordia tanto tumore.
5 Respicite dictum, quod veritas odia tollat.

Über Gegenstand und Adresse dieser Instructio ist schon früher einläßlich gehandelt worden. Nach Kommodians eigener Angabe in Vers 6 (Iam praedixi quidem de pace subdola quanta) steht sie im Zusammenhang mit der Instr. II 25 (De pace subdola): wie jene den Bischöfen ihre das Volk zur Parteiung reizende Herrschsucht vorhielt, so handelt diese über ihre die Untergebenen bedrückende und mißachtende Habsucht und Weltlust. Beide Male äußert sich der Dichter in sehr entschiedener Weise gegen dieselben

und erklärt sich in den eben angeführten Worten sogar für den nach Lage der Umstände dazu eigens und unmittelbar berufenen Mann. Ein Grund dieser Berufung wird in Vers 2 und 3 ausgesprochen: es ist das Schweigen anderer, denen Rücksichtnahmen den Mund verschließen; dahingegen will er sich durch keine Scheu vor Ungnade und Anfeindung abhalten lassen, den Bischöfen die mißliebige Wahrheit zu sagen, falls nur um diesen Preis wieder Frieden werde. Aber nicht kühne Unerschrockenheit allein ist ihm der Anlaß zu reden. Auf den entscheidenden Grund, weshalb auch die Umstände gerade ihn auf den Plan fordern, wird schon im Titel durch die überlegte Wahl der in damaliger Zeit längst ungebräuchlich gewordenen Bezeichnung „maiores nati" (= natu) für episcopi[1]) hingewiesen. Unter Beachtung der der Ungebräuchlichkeit des Ausdrucks wegen inbetracht zu nehmenden Wortbedeutung und des vom Dichter bereits erreichten hohen Alters ergibt die gewählte Gegenüberstellung des dico zu maioribus natis den prägnanten Sinn, daß Kommodian als ein alter Mann den Ältesten die Wahrheit zu sagen unternehme. Er tue es aber deshalb, wie Vers 2 zu bedenken gibt, weil es von irgend jemand geschehen müsse und viele (denen es zukäme) sich nicht dazu verstehen wollen (detrectant). Wer die hier Gemeinten sind, ist aus dem Gegensatz zu der Alterswürde, aus welcher der Auktor zu reden erklärt, unschwer zu entnehmen, da neben ihr nur das durch amtliche Stellung gegebene Recht inbetracht kommen kann, welches den Klerikern als den nächsten Beratern des Bischofs zustand. Wenn nun bei dem Versagen der letzteren der Dichter sich als den vor allen anderen zum Reden Berufenen bezeichnen darf, so folgt, daß er sich in dem dem Klerus zunächststehenden Pönitentenstand eines unbestrittenen Ehrenvorranges bewußt gewesen sein muß, den ihm nicht das Alter allein, sondern nur lange und verdienstreiche Jahre „im Dienst" zuerkannt haben können.

---

[1]) Der letzte, welcher sie vor Kommodian noch einmal gelegentlich verwendet, ist der Ambrosiaster im Kommentar zu 2. Kor. 16, 3.

So fügen sich letztlich die Züge, welche die Dichtungen zu einer Zeichnung seines Lebensganges bieten, zu dem Bilde eines in Ehren ergrauten, aber an kühnem Mut und strebsamer Kraft noch ungebeugten Nestors seines Standes zusammen.

Zum Schluß möge noch eines nicht unwichtigen Umstandes gedacht werden, der über eine besondere Tätigkeit Kommodians Aufschluß zu geben scheint. Derselbe betrifft die öfter erwähnte Benutzung von kirchlichen Akten, wie Kanonensammlungen und Papstbriefen selbst der letztvergangenen Zeit, die dem Dichter nur auf dem arelatensischen Archiv zugänglich gewesen sein können. Da die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß dieselben dort zu jedermanns freier Einsicht und Benutzung offen lagen, so möchte die Erklärung jener Erscheinung vielmehr mit der von Duchesne aufgedeckten Tatsache in Verbindung zu bringen sein, daß das Archiv von Arles eben damals (d. i. um die Mitte des 5. Jahrhunderts) jene systematische Zusammenstellung kirchlicher Akten zu kanonistischen Sammlungen begann, welche der Ausgangspunkt der kirchenrechtlichen Sammlungen des Abendlandes geworden sind. Daß ein solches Unternehmen geschulte oder wenigstens durch die Ausführung zu schulende Kräfte erheischte, liegt auf der Hand. Auf die Frage nun, ob unter den Mitarbeitern desselben etwa der Verfasser der Instructiones gestanden haben könnte, vermag wohl am ehesten ein Blick auf den Umfang und die Art des kanonistischen Wissens Antwort zu geben, welches im Verlaufe der Untersuchungen sowohl dieses, als des vorhergehenden Kapitels bei ihm zutage getreten ist. Aus ihnen ergab sich eine Kenntnis von Schreiben der Päpste Leo und Hilarus, von Bestimmungen der Synoden zu Neocaesarea (314—325), Saragossa (380), Angers (453) und Tours (461), sowie einer Verordnung der speziell Arles angehörigen Statuta ecclesiae antiqua.[1]) Über

[1]) Da (wie anderen Orts zu zeigen sein wird) bei Abfassung der Statuta als Hauptquelle die Apostolischen Konstitutionen gedient haben, so waren die letzteren um die Mitte des 5. Jahrhanderts in Arles wohlbekannt und hochgeschätzt. Sichere Spuren einer Kenntnis und Ver-

die nicht bloß oberflächlich zusammengeraffte Art dieser Kenntnisse aber kann eine Prüfung der Instr. II 27 (Ministris) und des in ihr zusammengestellten kanonistischen Materials belehren: dieselbe zeigt eine so übersichtliche Verarbeitung des aus verschiedenen Quellen herangezogenen

---

wendung derselben sind auch bei Kommodian nachzuweisen und zwar zunächst in der gegen die Bischöfe gerichteten Instr. II 25.

In Vers 5 f.:

Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem

wird nämlich durch den Dichter eben die Anwendung von Matth. 7, 3 (Luc. 6, 41) auf das Verhalten der Bischöfe gemacht, welche den letzteren bei schlechter Amtsführung in den Apostolischen Konstitut. II 17 vorausgesagt wird. Es heißt hier (in der Übersetzung bei Migne P. G. 1, 627 B): Nam dicent (subditi) episcopo, quod in evangelio scriptum est: Quid vides festucam in oculo fratris tui, trabem autem, quae in oculo tuo est, non consideras? Vereatur ergo episcopus cum diaconis suis, ut aliquod eiusmodi verbum audiat: hoc est non praebeat occasionem.

Ferner beruht Vers 11 (über dessen Textform S. 88 Note 5 gehandelt wurde):

O malo [= diabolo] nutriti, in occisione praedicti!

in seinem zweiten Teile auf einer Übertragung der Stelle Malach. 1, 6 (vos sacerdotes, qui despicitis nomen meum) nach ihrer in den Apost. Konstit. VIII 2 (Migne ib. 1067 B) erweiterten Gestalt: Constat igitur ementiti nominis episcopos ac presbyteros non evasuros Dei vindictam; dicetur enim illis nunc quoque: »Vos sacerdotes, qui despicitis nomen meum, tradam vos in occisionem (‘Υμεῖς οἱ ἱερεῖς, οἱ φαυλίζοντές μου τὸ ὄνομα. παραδώσω ὑμᾶς εἰς σφαγήν“).« Aus diesem, sonst von keiner Variante gebotenen Zusatz ist augenscheinlich das Drohwort des Dichters an die Bischöfe geflossen: in occisione(m) praedicti. Die von Dombart (Wiener Sitzgsber. Bd. 107 (1884) II 785) nach der Vugata unter dem Stichwort »occisio« zum Vergleich herangezogenen Stellen Jac. 5, 5 und Jerem. 12, 1—3 lassen sowohl die (von D. überhaupt nicht erkannte) Beziehung auf die Bischöfe, als den Ausdruck einer für die Zukunft angesagten Tötung derselben vermissen.

Andere Anzeichen einer Abhängigkeit der Instruktionen von den Apost. Konstitutionen (deren Einzeldarlegung hier zu weit führen würde) bietet ein Vergleich zwischen Instr. II 28, 6—10 und Const. Ap. II 10 (Migne P. G. I 610 B), sowie zwischen Instr. II 31, 2. 12—14 und Const. Ap. II 36 (ib. 686 C. f.).

Den eigentümlichen Ausdruck stipula im oben angeführten Vers 5 der Instr. II 25, an dessen Statt die Vulgata an den zwei inbetracht kommenden Schriftstellen festuca bietet, gebraucht auch Faustus von Reji im gleichen Schriftzitat in sermo 6 (Engelbrecht 245, 20).

einschlägigen Stoffes, daß man dem Verfasser eine gewisse Geläufigkeit und Schulung in kanonistischen Materien nicht leicht absprechen wird. Was konnte denselben aber wohl in seiner Stellung zu einer so einläßlichen Beschäftigung mit kirchlichen Akten aus alter und neuer Zeit veranlassen? Die Annahme möchte am meisten für sich haben, daß es die dem kanonischen Recht zugewandte zeitgenössische Arbeit selbst war, welche ihn auf dieses Arbeitsfeld geführt hat, für das er nicht weniger seiner Vorbildung, als seiner frei verfügbaren Kraft wegen ein geeigneter Mann scheinen konnte. Sollte dieselbe, wie wir glauben, zu Recht bestehen, so hätten wir in dem Dichter einen Mann zu erblicken, der an seinem Teil mit Anspruch zu erheben berechtigt ist auf den Ruhm der im arelatensischen Archiv geschaffenen ersten abendländischen Kanonen- und Dekretensammlung.

Drittes Kapitel.

Die religiösen Anschauungen Kommodians.

§ 1.

Die katholische Gemeinschaft und das sabellianische Bekenntnis des Dichters.

Bevor wir zu Einzeluntersuchungen über die Art und den Ursprung der mannigfach eigentümlichen religiösen Anschauungen Kommodians übergehen, scheint es angezeigt, auf zwei Fragen Rücksicht zu nehmen, zu welchen dieselben im allgemeinen Anlaß geben: die erste betrifft die katholisch-kirchliche Gemeinschaft des Dichters in Verbindung mit seinem sabellianischen Bekenntnis (I.), die zweite das durch direkte Nachrichten nicht bezeugte Vorhandensein des Sabellianismus im 5. Jahrhundert (II).

I. Die unverkennbar vom Glauben der Kirche abweichenden Ansichten, welchen Kommodian insbesondere in der Trinitätslehre gehuldigt, lassen angesichts der ebenso deutlichen Tatsache, daß er sich als Mitglied der Kirche bekannt und mit Eifer auf die Erfüllung ihrer Satzungen gedrungen hat, das Mißverhältnis nicht übersehen, in welchem unter dieser Rücksicht bei ihm Lehre und Leben zueinander gestanden haben.

Der Versuch einer Erklärung dieses Widerspruchs darf im vornhinein von dem Gedanken an bewußten Trug absehen, wie solcher im 5. Jahrhundert wohl von Anhängern der Priscillianistischen Sekte geübt wurde, die sich trotz innerlichem Festhalten an häretischen Lehren nach außen als Katholiken bekannten, um dem Druck der gegen sie erlassenen Gesetze zu entgehen.[1] Für die Aufrichtigkeit

[1] Epist. Leonis I. ad Turribium (M. 54, 689 A): Ideo enim ad ecclesiam catholicam cum tanta cordis diversitate conveniunt, ut eos,

des Dichters bürgt nicht nur sein gerader Charakter[1]), sondern auch der Umstand, daß er aus seinen Überzeugungen nicht den geringsten Hehl macht: er trägt dieselben vielmehr mit einer Offenheit und einer selbst nicht vom leisesten Hauch einer polemischen oder apologetischen Rücksicht getrübten Sicherheit vor, als ob sie die unter Christen ganz allgemein und allein geltenden seien. Dies ist in gleicher Weise der Fall bezüglich seiner Lehre über Gott und die Trinität, wie über die Engel und Dämonen, über das nahe Weltende und den doppelten Antichrist, wie über das zu erwartende tausendjährige Reich, in welchen Stücken insgesamt seine Anschauungen sich von den kirchlich gelehrten mehr oder minder weit entfernen.

Ein Blick auf die Art seiner Irrtümer läßt nun in ihnen mit Ausnahme des ersterwähnten unschwer Materien erkennen, in denen auch der Volksglaube seiner Zeit ähnlichen irrigen Vorstellungen anhing, und dieser Umstand dürfte im Verein mit jener harmlos gewissen Art ihrer Aussprache einen Fingerzeig auf die wahrscheinlichste (oder vielleicht einzig erübrigende) Lösung geben. Beide Momente scheinen nämlich auf eine geistige Veranlagung und eine theologische Bildung des Dichters hinzudeuten[2]), die wesentlich dem Bann und Einfluß der Volksauffassung unterstand und daher selbst objektiv Widersprechendes nicht immer empfinden mochte. Vergegenwärtigt man sich andere Züge der Dich-

---

quos possunt, suos faciant et legum severitatem, dum se nostros mentiuntur effugiant. Faciunt hoc Priscilianistae, faciunt Manichaei...

[1]) »Animi sinceritas probitasque maiore dignae sunt laude, quam stilus totumque dicendi genus«, sagt Harles in seiner Notitia Literaturae Romanae p. 711 über Kommodian.

[2]) Vgl. Jülicher bei Pauly-Wissowa IV 773: »Wie formell, so tragen auch inhaltlich K.s Belehrungen einen etwas vulgären Charakter; . . . von gelehrter Bildung kann bei ihm nicht die Rede sein, ebendeshalb aber darf man auf seinen groben Chiliasmus, auf seine doketischen und monarchianisierenden Neigungen bei der Bestimmung seines Zeitalters kein allzu großes Gewicht legen. Bei einem geschulten Theologen würden wir die Verbindung dieser Eigenheiten nach 300 freilich nicht mehr glaublich finden; bei einem Laien brauchen sie noch bis 400 hin nicht zu überraschen.«

tungen, die gleichfalls ein von Volksart sich wenig unterscheidendes Wesen ihres Verfassers bekunden, so kann sich dieses Urteil wohl bestärken und damit ein Anhalt für den Versuch gegeben scheinen, den erwähnten Widerspruch aus mangelhafter Einsicht zu erklären.

Es bedarf keiner eingehenden Beschäftigung weder mit den Instructiones, noch mit dem Carmen, um sich von einer gewissen Derbheit zu überzeugen, mit welcher Kommodian sowohl in der Behandlung seiner selbst, als in der Widerlegung von Heiden und Juden und in der Ermahnung christlicher Stände verfährt. Wie er seine Person weder mit offenherzigen Selbstanklagen[1]), noch mit den Ausdrücken einer ironischen Geringeinschätzung[2]) schont, so sind Ironie[3]) und Invektive[4]) auch zumeist die Mittel, mit denen er Juden und Heiden zusetzt, um sie zum Verlassen der einst von ihm selbst gegangenen Irrwege zu bewegen. Was er anstrebt, ist nicht so sehr ein gütliches Gewinnen, als vielmehr ein gewaltsames Niederwerfen des Gegners; daß dasselbe nicht verletzt, vermag nur die überall durchzufühlende und manchmal sogar in herzlichem Ton durchklingende[5]) gute Absicht des Verfassers zu bewirken. Der letzteren mag man selbst die in den christlichen Ermahnungsreden vorkommenden harten Ausfälle gegen den Klerus (Instr. II 34) und die Bischöfe (Instr. II 25 und II 29) zugute halten, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß sich der Dichter ihretwegen den Vorwurf eines gewissen Mangels an Bedacht und erleuchtetem Eifer gefallen lassen müßte.

Eine ungeklärte religiöse Einsicht ferner, welche in beiden Dichtwerken zutage tritt, ist schon von Gennadius bemängelt worden. Dieselbe gibt sich u. a. in der unterschiedslosen Wahl der Quellen kund, welche

---

[1]) S. Carm. V. 3—8; Instr. I 7, 21; 26, 24 ff.; II 8, 8 f.

[2]) S. Instr. I 31, 9; II 20, 1.

[3]) Vgl. u. a. Instr. I 9; 10; 13—15.

[4]) Prädikate, wie stulti, inepti, kommen als Bezeichnung der Heiden allenthalben in den Instr. vor, während die Juden in den Instr. (I 38—40) und im Carmen vorwiegend als improbi, iniqui angeredet werden.

[5]) S. Instr. I 1, 7 ff.; 22, 1; II 20, 2; Carm. 15.

Kommodian bei Darstellung der Offenbarungslehren benutzt, indem er nicht weniger aus umlaufenden jüdischen und christlichen Apokryphen [1]), als aus kanonischen Schriften schöpft und anscheinend sogar Geheimschriften [2]) nicht verschmäht, die ihm selbst als solche bekannt waren.

Einen vor allem charakteristischen Anhalt zur Beurteilung seiner Geistesart aber bietet die farbenreiche, phantastische Schilderung der Endereignisse, die nach des Gennadius Bericht [3]) teils sprachloses Erstaunen, teils Entsetzen hervorrief. Die Vorliebe, mit welcher der Dichter bei diesem Stoffe verweilt und der Reichtum sagenhafter Züge, den er in ihm angehäuft, dürfte ebenso wie der Erfolg selbst beweisen, daß jene ungezügelte Kraft der Phantasie auch noch in späten Jahren in ihm überwog, die ihn in seiner Jugendzeit nach eigenem Geständnis [4]) auf sehr ungewöhnliche Abwege geführt hatte. Ein ruhig eindringendes, wägendes und sichtendes Forschen scheint in der Tat, trotz Instr. I 1, 9: „Ob ea perdoctus ignaros instruo verum", nicht seine Sache gewesen zu sein. Das läßt der Auktor auch selbst einmal im Carmen durchblicken, wo er über die Dunkelheit der von ihm benutzten Stelle Esaias 8, 4 mit dem Bemerken hinweggleitet (V. 411): „Sed haec est historia clausa [5]), de qua docti revolvunt." [6])

---

1) Über die Verwendung des 4. Buches Esdras und der Zeichen des Messias s. unten § 4 n. II, über die Benutzung der Baruch-Apokalypse und der Periodi Petri et Pauli Kap. 4 n. I.

Nach Ausweis des in der Instr. I 25 benutzten Stückes der Baruch-Apokalypse hat Kommodian die letztere nicht in ihrer jüdisch-syrischen Gestalt, sondern in jener lateinisch-christlichen Bearbeitung gebraucht, aus welcher auch das den Testimonien Cyprians III 29 im Cod. Wirceb. angefügte Fragment stammt.

2) Vgl. Carm. 936, wo die genaueren Mitteilungen über den Antichrist mit der Bemerkung eingeleitet werden: »De quo pauca tamen suggero, quae legi secreta.«

3) De vir. illustr. c. 15.

4) S. Carm. V. 3—8.

5) = obscura. Vgl. Arnobii iun. Conflictus I 8: Aperi, quod dixeris, quia clausum est.

6) = considerant. Vgl. Sulpic. Severi Dialogus I 25, 1: si revolvas, quod anachoretis feritas bestiarum victa succubuit . . .

Aus diesem harmlos derben, mehr praktisch als spekulativ gerichteten und dazu enthusiastisch überaus empfänglichen Wesen Kommodians mag sich vielleicht die Tatsache erklären, daß derselbe ungeachtet einer nachweislich nicht geringen Belesenheit und eines mannigfachen Verkehrs selbst mit theologisch Gebildeten im Banne seiner erstmals angenommenen sabellianischen Trinitätsauffassung zu verbleiben vermochte. Man wird dazu die Schwierigkeit an sich nicht unterschätzen dürfen, auf welche das Verständnis einer realen Unterscheidung von drei Personen in der Gottheit bei einem bekehrten Heiden von seiner Art wohl stoßen mußte, der sich ebenso lebendig von der Verwerflichkeit seines früheren Glaubens betreffs der Existenz mehrerer Götter, als von der Wahrheit des Gedankens an das Dasein nur eines Gottes durchdrungen fühlte.[1])

Hätte der Dichter die Taufe und den auf sie vorbereitenden Unterricht in der katholischen Kirche empfangen, so wäre er allerdings sowohl durch die Katechese, als durch die Erlernung und Wiederhersagung (redditio) des Symbolum, als endlich durch die Fragen und ihre Beantwortung bei der Taufe selbst mit allem Nachdruck auf den Sinn einer dreifach realen Unterscheidung in der Gottheit aufmerksam gemacht worden. Aber daß weder das eine, noch das andere der Fall gewesen, erhellt nächst seiner sabellianischen Anschauungsweise über den Sinn der Trinitätsbezeichnung aus seiner später (in § 2) zu besprechenden Bekenntnisformel, die auf den Empfang eines morgenländischen Symbolum und damit auf seine erste Aufnahme in eine morgenländische Religionsgemeinschaft deutet. Aus sich aber, d. i. ohne eigenen und eingehenden Unterricht möchte er zufolge seiner Eigenart wohl nicht imstande gewesen sein, den Übergang aus der einen zur anderen Auffassung zu finden.

[1]) Die Institutionen des Laktanz, die, wie später zu zeigen, von Kommodian fleißig benutzt wurden, geben einen Einblick in die Denkweise der vom Heidentum Bekehrten, wenn sie (IV 14, 18) über Christus sagen: »ille vero exhibuit deo fidem: docuit enim quod unus deus sit eumque solum coli oportere, nec unquam se ipse deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret et unum adsereret, induceret alium praeter unum«.

Man könnte einwenden, daß, wenn Kommodian sabellianisch getauft war, er sich doch nur vermittels eines förmlichen Übertritts von der Sekte, durch Abschwörung ihrer Irrtümer und den Empfang der Taufe — denn die der Sabellianer wurde als ungültig betrachtet — der Kirche hätte anschließen können. Auf diesen Einwand können wir nur mit dem Hinweis auf die Tatsache selbst antworten, daß sich der Dichter ungeachtet seines sabellianischen Bekenntnisses als im (äußeren) Verbande der Kirche stehend darstellt. Die innere Möglichkeit dieses Widerspruchs haben wir im Voraufgehenden aus seiner Individualität zu begreifen gesucht, die äußere scheint aber auch vorhanden gewesen zu sein. Denn wenn der 1. Kanon der Synode von Nîmes (394) die gallischen Bischöfe zu scharfer Achtsamkeit sogar auf die „vielen orientalischen Priester und Diakone" auffordert, die sich selbst zur Verrichtung des Altardienstes in die Gemeinden eindrängten, um wie viel leichter und häufiger wird dann eine unkontrollierte Einmischung von Laien in dieselben gewesen sein? Insbesondere aber dürften die Verhältnisse der großen, international gemischten Handelsstädte, wie auch Arles eine war, den wirksamen Ausschluß von „Mitläufern" erschwert haben. Für einen solchen aber glauben wir den Dichter, ohne seiner bona fides zu nahe treten zu wollen, nach allem halten zu müssen.

II. Einem Anhänger des Sabellianismus oder Patripassianismus inmitten des 5. Jahrhunderts in Südgallien zu begegnen mag indes in Anbetracht des Stillschweigens aller Quellen über eine Geschichte der Sekte in dieser Zeit und des dadurch nahegelegten Gedankens an ihr etwa bereits erfolgtes Erlöschen[1]) so ungewöhnlich scheinen, daß wir auf

[1]) Harnack schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ 717: »Wie lange und wo sich Monarchianer im Abendlande als besondere Sekte erhalten haben, darüber sind kaum Vermutungen möglich. Daß es in Rom im 4. Jahrhundert Patripassianer gegeben hat, ist noch das wahrscheinlichste. Die abendländischen Väter und Ketzerbestreiter seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen nicht selten von Monarchianern (Sabellianern); aber sie haben in der Regel nur griechische Quellen ausgeschrieben . . .« Über den Sabellianismus in Rom im 5. Jahrhundert s. de Rossi, Bulletino di archeol. crist. 1866 S. 98 f.

die geschichtliche Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen Falles eigens Rücksicht nehmen müssen.

Daß der Mangel an direkten Nachrichten über die sabellianische Partei im 5. Jahrhundert keinen Grund zum Zweifel an ihrer Existenz selbst in dieser Zeit bietet, dürfte aus den teils direkten, teils indirekten Zeugnissen über ihre Verbreitung noch zu Ende des 4. Jahrhunderts hervorgehen. So berichtet Epiphanius im Jahre 375 (haer. 62, 1): *Πολλοὶ δὲ ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Ῥώμης τοῦ αὐτοῦ δόγματος ὑπάρχουσιν,* und der (unechte, wohl dem 5. Jahrhundert angehörende) Kanon VII des Konzils von Konstantinopel (381) erklärt die Taufe der Sabellianer für ungültig, ein Umstand, der auf damals noch bestehende Gemeinden derselben auch im näheren Orient zu schließen gestattet. Die gleiche Folgerung zieht Lardner[1]) aus der häufigen Erwähnung und Widerlegung der Sabellianer in den Schriften des hl. Basilius bezüglich der Provinz Pontus, und Walch[2]) weist auf eine ausgedehntere Verbreitung derselben in Syrien noch im 5. Jahrhundert auf Grund der Lebensbeschreibung des Abtes Euthymius (um 472) hin, welcher wegen seines Eifers und seiner Erfolge in Bekämpfung der sabellianischen Irrtümer gerühmt wurde. Gab es aber im näheren und ferneren Orient um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts und anscheinend auch später noch eine beträchtliche Anzahl von Anhängern der Sekte, so kann schon wegen der stetig von dort in den Westen sich ergießenden Einwanderung an ihrer Anwesenheit auch im letzteren und vor allem in den großen, von Syrern insbesondere aufgesuchten Handelszentren nicht gezweifelt werden.

Auf ein inmitten des 5. Jahrhunderts noch wahrnehmbares Vorhandensein von Patripassianern näherhin in Südgallien aber möchten wir die praktische Bezugnahme deuten, welche zwei von dort stammende und der genannten Zeit

---

[1]) Credibility of the Gospel. History part II. vol. 4. p. 607.

[2]) Ketzerhistorie (Leipzig 1764) I 537 ff. Der Verfasser verweist betreffs Euthymius auf Cotelier, Monum. eccl. graecae II 52.

angehörige Schriftchen u. E. auf sie nehmen. Das eine ist die nach Art eines Kontroverskatechismus zu populärer Belehrung verfaßte Abhandlung des Faustus von Reji „De ratione fidei“ [1]), welche in der Form von Frage und Antwort zu einer Widerlegung landläufiger Einwände gegen die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes anleiten will.[2]) Ihr Schluß fordert den als gegenwärtig vorgestellten Gegner zu richtigem Denken über das göttliche Wesen in seiner dreifachen Persönlichkeit auf, damit er wegen entgegengesetzter Irrtümer nicht auf eine Stufe mit Juden, Patripassianern und Heiden zu stellen sei: „Secundum haec in trium proprietate ac numero personarum unam potentiam, unam gloriam, unam cognosce naturam, ne cum Iudaeis ac Patripassianis sine tribus personis filium aut sanctum spiritum neges, aut sine una substantia cum gentilibus tres deos credere comproberis.“ In Anbetracht des populärpraktischen Charakters der Schrift, die nur eine schlagfertige Widerlegung gemeinhin erhobener Einwürfe zu lehren bezweckt, scheint in dieser Aufzählung ein Hinweis auf volksbekannte Widersacher gesehen und folglich in der Erwähnung der Patripassianer neben Juden und Heiden ein Anzeichen ihrer noch damals wahrzunehmenden Existenz erblickt werden zu dürfen.

Zu demselben Schluß führt eine Betrachtung des dem Gennadius von Massilia zugeschriebenen Glaubensbekenntnisses, welches von Caspari in den „Kirchenhistorischen Anekdota“ I 301 ff. veröffentlicht worden ist.[3]) Ohne die Patripassianer ausdrücklich zu nennen, begründet dasselbe zunächst in ausführlicher Weise die reale Bedeutung der „Namen“ Vater, Sohn und Hl. Geist und hebt sodann in einer ersichtlich zugespitzten Gegensätzlichkeit gegen die

---

[1]) Ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21, 459.

[2]) Gennadius bezieht sich auf diese Schrift im Kap. 86 der »Viri illustres« mit den Worten: legi eius et adversus Arrianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem.

[3]) Über die Echtheit dieser Schrift s. die in der nachfolgenden Beilage geführte Untersuchung.

bloß auf Namen gegründete Trinitätsformel derselben (vgl. Kommodian C. A. 94:

Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus)

die kirchliche Lehre mit den Worten hervor: „Pater in persona semper dicitur et est pater, Filius in persona dicitur et est semper filius, Spiritus sanctus semper dicitur et est in sancta trinitate tertia persona.“ Hätte nicht ein praktisch fühlbares Bedürfnis zu klarer und unmißverständlicher Darlegung des Trinitätsglaubens gegen patripassianische Einwirkungen vorgelegen, so wäre wohl eine so ausdrückliche und eingehende Rücksichtnahme auf dieselben in diesen und anderen Stellen der kurzen Expositio fidei nicht erfolgt.

Wenn die genannten allgemeinen und besonderen Anzeichen wohl zu einem Schluß auf die Existenz des Sabellianismus noch im 5. Jahrhundert berechtigen, so lassen sie zugleich auch die Möglichkeit hinreichend erkennen, daß der Dichter noch inmitten desselben und zwar in Südgallien für die Sekte gewonnen werden konnte. Bezüglich der Art, wie dies geschehen, haben wir schon früher mit Rücksicht auf seine syrische Herkunft und die Anwesenheit so vieler Syrer in Südgallien die Vermutung ausgesprochen, daß er durch sabellianisch gesinnte Landsleute zum Christentum bekehrt sei. Eine nähere Betrachtung seines Glaubensbekenntnisses, zu welcher sich im nächsten Abschnitt Gelegenheit bieten wird, scheint diese Auffassung noch mehr zu empfehlen.

Beilage.

Über die Echtheit eines dem Gennadius von Massilia beigelegten Glaubensbekenntnisses.

Caspari hat in den Kirchenhistorischen Anekdota I. 301—304 „ein Gennadius von Massilia beigelegtes Glaubensbekenntnis“ veröffentlicht, welches von uns vorhin (S. 216) als echt angenommen und zur Beweisführung benutzt worden ist. Da der Herausgeber selbst in einer am genannten Ort S. XIX—XXIII geführten kurzen Untersuchung zu der Ansicht gelangt, daß das Bekenntnis nicht von

Gennadius, sondern von „irgend einem fränkischen Theologen in den letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts“ verfaßt sei, so sind wir eine Auseinandersetzung mit den von ihm vorgebrachten Gründen um so mehr schuldig, als seine Meinung von anderen Forschern als erwiesen betrachtet worden ist.[1])

Die Überschrift des Stückes lautet in den beiden Münchener Hss. (Cod. Monac. lat. 14461 und 14468) saec. IX., in welchen dasselbe von Caspari gefunden wurde: Gennadius Massiliensis episcopus de fide disputans inter caetera dixit. Seinem Wortlaut nach bekundet dieser Titel, daß das Bekenntnis einer größeren de fide handelnden Erörterung des massiliensischen Presbyters — die Bezeichnung episcopus ist ihm, wie Caspari zeigt, im Mittelalter nicht selten gegeben worden — entnommen sei. Da nun bekanntlich eine „Epistola de fide sua ad Gelasium missa“ des Gennadius verloren ging, so könnte man vermuten, daß es eben dieser Schrift angehört habe. Caspari hält aber dafür, daß das Bekenntnis „kein Bruchstück eines größeren Ganzen, sondern selber ein abgeschlossenes, selbständiges Ganze“ sei; als Grund führt er die Zweiteilung desselben in einen trinitarischen und christologischen Teil an und die Ermahnung zu ernstlicher Buße am Schluß des letzteren, um im zukünftigen Gericht bei Christi Wiedererscheinen bestehen zu können. Verstehen wir den Verfasser recht, so beruft er sich für die Selbständigkeit des vorliegenden Bekenntnisses auf dessen Anlage, welche keinen Anschluß weder an einen voraufgehenden, noch an einen nachfolgenden anderen Teil erkennen lasse. Die Beweiskraft dieser an sich zutreffenden Beobachtung leidet indes schon ein wenig durch die von Caspari am gleichen Ort (S. XXI Note 2) gemachte Annahme, daß die gleich selbständig erscheinende andere Schrift des Gennadius „de ecclesiasticis dogmatibus“ den Schluß der verlorenen „libri octo adv. omnes haereses“ gebildet haben könne und vielleicht durch Sonderabschriften

---

[1]) S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 430 Note 102; Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln[3] S. 353.

erhalten worden sei, während der Hauptteil verloren ging: sollte nämlich eine gleiche Annahme nicht etwa auch bezüglich des „Bekenntnisses" statthaft sein, zumal seine Überschrift auf den Zusammenhang desselben mit einer Schrift „de fide" deutet? Gegen diese Voraussetzung aber wendet sich Caspari eigens mit der Bemerkung, daß das Bekenntnis überhaupt „nicht die Verfassereigentümlichkeit, nicht den schriftstellerischen Charakter" des Gennadius trage; unter Vergleichung mit dem Werke „de eccl. dogmatt.", mit welchem das Bekenntnis viele Stellen teils wörtlich, teils dem Sinne nach gemein hat, bestimmt er dies näher dahin, daß es jenem gegenüber „nicht so ausgeprägt dogmatisch und polemisch, nicht so detailliert, nicht so voll dogmatischer Bestimmungen und nicht so reich an Antithesen gegen die Häresie sei", sondern „einen mehr historischen und positiven, allgemeinen und einfachen Charakter habe". Bei aller Achtung vor dem feinen literarischen Sinne Casparis wird man nicht umhin können, in solchen, immerhin schwankenden und unsicheren Erwägungen noch kein entscheidendes Moment gegen die Urheberschaft des Gennadius zu erkennen.

Indes auch im Lehrgehalt selbst glaubte der Genannte eine Abweichung zu finden: Gennadius „würde nicht, wie der Verfasser des Bekenntnisses, den Hl. Geist vom Vater und vom Sohne haben ausgehen lassen; s. ‚de eccl. dogmatt.' c. 1, wo das ‚et filio' und das ‚et deo filio' in unseren Ausgaben spätere Zusätze sind, da sie in dem uralten Cod. Bob.-Ambros. und in mehreren anderen Handschriften fehlen". Inbezug auf den letzteren Punkt hat Caspari aber nur teilweise recht. Durch die Güte meines Ordensgenossen P. Georg Fell in Mailand besitze ich eine Abschrift des Bob.-Ambrosianus saec. IX ex. Der Kodex bietet zwar nicht „et filio", aber „cum filio" (also spiritum sanctum eo quod sit ex patre cum filio), und stimmt in dieser Lesart mit dem berühmten Cod. Coloniensis 212 saec. VII fol. 62′ überein. Ein Lehrunterschied läßt sich also zwischen Gennadius und dem „Bekenntnis" nicht fest-

stellen.[1]) Betrachtet man nun die Art und Weise, wie die wörtlich und inhaltlich gleichen Stellen des Werkes „de eccl. dogmatt." und des Bekenntnisses hier und dort in den Zusammenhang verflochten sind, so dürfte es schwer halten, eine sichere Bestimmung über die Priorität derselben an dem einen oder anderen Orte zu treffen, indem sie an beiden gleich angebracht und ursprünglich scheinen. Dieses Moment möchte aber sogar an sich nicht wenig für den gleichen Verfasser sprechen und könnte wohl als geeignet betrachtet werden, für das Recht der im „Bek." auf Gennadius lautenden Verfasserangabe zu zeugen.

Über die Entstehung dieses Titels selbst äußert sich Caspari nun folgendermaßen: „Wie das Bekenntnis zu der Überschrift gekommen ist, die es in den beiden Codd. Monac. trägt, ist unschwer zu sagen. Ihr mit der Gennadianischen Schrift [de eccl. dogm.] einigermaßen bekannter Urheber erkannte die aus dieser Schrift geschöpften Stellen des Bekenntnisses als ihr angehörig wieder und meinte daher irrig, es sei ein Teil derselben (Note 1: ‚Insbesondere mag ihn der Umstand zu dieser Meinung verführt haben, daß das Bekenntnis mit denselben Worten beginnt, wie die Schrift des Gennadius')." Bei der von Caspari gemachten Annahme wäre es wohl ein eigentümliches Spiel des Zufalles zu nennen, daß der Schreiber unter Außerachtlassung des überlieferten und daher wohl auch ihm bekannten Titels des Werkes „de eccl. dogmatt." mit den Worten: „de fide disputans inter caetera dixit" eine Überschrift gewählt hätte, welche gerade mit dem Titel eines anderen (verlorenen) Werkes des Gennadius übereinstimmt. Doch um hiervon ganz abzusehen: die Annahme Casparis stützt sich auf eine Voraussetzung von sehr geringer Wahrscheinlichkeit, nämlich die, daß dem zu Anfang des 9. Jahrhunderts lebenden

[1]) In Rücksicht der Zeit des Gennadius (2. Hälfte des 5. Jahrh.) hat die Aussprache der Lehre, daß der Hl. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, gar nichts Auffälliges. In Südgallien bedienen sich um dieselben Jahre des »ex utroque procedens« auch Faustus v. Reji (De Spiritu sancto ed. Engelbrecht p. 146, 16) und Julianus Pomerius (s. Migne 59, 433 A: De Spiritu sancto, quomodo ex Patre et Filio sit procedens).

Schreiber das Werk „de eccl. dogmatt." bereits unter dem Namen des Gennadius bekannt gewesen sei. Wie gering diese Wahrscheinlichkeit ist, lehrt zunächst die Tatsache, daß kaum eine alte Handschrift jenes Werk anders als entweder namenlos oder unter Beifügung eines ungewissen Namens überliefert. Nur beispielshalber seien erwähnt: Cod. Colon. 212 saec. VII: Incipit nunc definitio ecclesiastici ordinis docmatum; Cod. Colon. 85 saec. IX: Incipit doctrina dogma (sic; dann eine halbe Zeile frei) ecclesiastica secundum Nicenum concilium; Cod. Colon. 211 saec. IX: Incipit expositio fidei; Cod. Bob.-Ambrosian. saec. IX. ex.: Incipit lib. beati Aug. sive ut alii volunt Gennadii prbri Massiliensis Vel certe Diffinitio dogmatū ecclesiasticor. niceni concilij in regulis LVI Ad edificationem catholice fidei de Trinitate quia non est confusa in una persona.[1]) Die Unsicherheit, welche infolge der mangelnden

---

[1]) Ähnliches bieten sämtliche ältere Hss. der Nationalbibl. in Paris. Man vgl. Cod. lat. 2175 s. IX: Incipit doctrina doma (sic) ecclesiastica secundum Nicenum concilium. — Cod. lat. 3848 A s. IX. fol. 239: Incipit liber Sci Augustini de difinitionibus ecclesiasticorum dogmatum. — Cod. lat. 3848 B s. IX. fol. 24': Incipiunt capitula libri dogmatum; fol. 25': Incipit dogma id est doctrina vel definitio. — Ebenso heißt es im Cod. lat. 4281 s. IX. fol. 106'. — Cod. lat. 1451 s. IX. fol. 33: Definitio ecclesiasticorum dogmatum. — Das gleiche bieten die Codd. lat. 1454 s. IX. fol. 224' und 1458 s. IX. fol. 73. In dem letzteren ist von einer Hand des 16. Jahrh. die Bemerkung beigefügt: In alio vetere codice Fr. Fr. Augustino adscribitur. — Cod. lat. 2076 s. X. in. fol. 55: Inc. Dogma scorum Patrum trecentorum et octo (sic) episcoporum congregatis apud Niceam. — Darüber steht von junger Hand: Alcuino vero tribuitur a Joh. Trithemio et in veteri exemplari inter Alcuini scripta exstat.

Unter dem Namen des Gennadius ist die Schrift nur in 3 Kodizes überliefert, von denen ich Kenntnis erhalten habe. Einen erwähnt Elmenhorst in den Notae ad Gennadium de eccl. dogm. mit den Worten: authorem huius libelli indigetant . . . Ms. codex Florentinus, uti huius rei oculatus testis Fridericus Lindenbrogius vir doctissimus nobis indicium fecit. Die zwei anderen sind mir durch Herrn Oberbibliothekar Hofrat Dr. Holder in Karlsruhe bekannt geworden, dessen allzeit bereitwilligem Entgegenkommen ich die folgende Auskunft verdanke. Die Reichenauer Hs. Codex Augiensis CIX saec. IX. in. bietet den Titel: f. 43 Incipit dogma ecclesiastica (sic) Gennadii episcopi massiliensis contra

handschriftlichen Bezeugung eines Namens bis tief in das Mittelalter, ja bis in den Anfang der Neuzeit über den Verfasser des Werkes bestanden hat, ist bekannt. Die ersten, welche teils schwankend, teils mit Bestimmtheit den Gennadius nennen, sind (nach Elmenhorst) Walafrid Strabo de reb. eccl. c. XX, Petrus Lombardus sent. l. II dist. XX und Thomas Aq. Quodlib. lib. XII art. XI. Das Werk wurde sogar Tertullian zugeschrieben, wie Erasmus in seiner „Censura in libellum de dogmatibus eccl.“ bemerkt: „Hic libellus ferebatur inter opera Tertulliani, quamquam nec illius est . . . nec Augustini. Videtur partim ex eius operibus collectus, partim ex decretis synodorum . . .“ Es dürfte daher die Ansicht nicht ganz unbegründet sein, daß der Schreiber des Bekenntnisses den Gennadius wohl kaum als Verfasser des Werkes „de eccl. dogmatt.“ gekannt hat und daher auch wohl nicht in der Lage gewesen ist, aus dem ihm etwa bekannten Inhalt desselben auf jenen als den Urheber des Bekenntnisses zu schließen. Darf folglich der Name des Gennadius im Titel des Bekenntnisses mit einigem Grunde als auf Überlieferung beruhend und nicht, wie Caspari meint, als vom Schreiber nur gemutmaßt und auf gut Glück beigesetzt betrachtet werden, so kann aber auch der Angabe, daß das Bekenntnis einer „über den Glauben“ handelnden Erörterung entnommen sei, ein gewisses Vertrauen geschenkt werden.

Sein Urteil endlich, daß das Stück einer viel späteren Zeit angehöre, sucht Caspari durch folgende Erwägung zu stützen (S. XXIII): „Was die Veranlassung und den Zweck des Bekenntnisses betrifft, so werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, daß es durch den Adoptianismus hervorgerufen worden und wider diesen gerichtet ist, und es daher

---

hereticos. — Explicit dogma ecclesiastica sc̄i Gennadii epī. — Ein zweites Ms. von Reichenau, der Cod. Aug. XVIII (ca. 806) hat als Überschrift: fol. 58 Incipit. fides. vel dogma. ecclesiastica Gennadii epi Massiliensis; als Schluß: Explicit dogma ecclesiasticu(m) sci Gennadii epi. Die Ansicht Casparis könnte noch am ehesten durch die letztere Hs. gestützt werden. Ob sie allein aber gegenüber der sonstigen Überlieferung dieselbe wahrscheinlich macht?

in die letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts setzen. Sein Verfasser war irgend ein fränkischer Theolog." In der beigegebenen Note (3) beruft er sich zugunsten der ersteren Ansicht auf eine Stelle des Bekenntnisses: Filius dei unigenitus verus et perfectus deus, verus et perfectus homo, non adoptivus, neque putativus, sed verus et proprius filius dei, und für die Abfassung des Bekenntnisses in fränkischer Zeit insbesondere auf das verwandtschaftliche Verhältnis desselben zu der Schrift „de eccl. dogmatt." „Diese wurde nämlich gerade in der Zeit Karls des Großen und seiner nächsten Nachfolger viel abgeschrieben, gelesen, zitiert und in verschiedener Weise benutzt . . . Auch der Umstand, daß der ältere von den beiden Münch. Codd. eine Menge auf den adoptianischen Streit bezügliche Schriftstücke enthält, deutet darauf hin, daß das Bekenntnis in der Zeit dieses Streites entstanden und wider den Adoptianismus gerichtet ist."

Wäre die Beweisführung Casparis richtig, so könnte man sie mit demselben Recht auf die Schrift „de eccl. dogmatt." selbst anwenden und auch den Ursprung dieses Werkes in karolingischer Zeit vermuten. Denn im 2. Kapitel desselben wird in nicht weniger bestimmten Wendungen gegen adoptianische Ansichten ausgeführt: „Non pater carnem assumpsit . . . sed filius tantum, ut qui erat in divinitate dei filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret, qui non erat nativitate filius. Dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturae ex Deo Dei filius et secundum veritatem naturae ex homine hominis filius: ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet et esset verus deus et verus homo unus filius." Aus dem die wahre und natürliche Sohnschaft im Gegensatz zu einer bloß adoptiven hervorhebenden Inhalt des Bekenntnisses folgt also gewiß noch nicht seine Abfassung im 9. Jahrhundert zur Zeit des adoptianischen Streites, zumal es in dieser Hinsicht von dem Inhalt des anderen Werkes eher übertroffen wird.

Der Meinung Casparis, daß das Bekenntnis so spät und zwar durch einen fränkischen Theologen verfaßt sei, steht endlich auf das bestimmteste die Rücksichtnahme entgegen, welche in ihm auf eine erst inmitten des 5. Jahrhunderts entstandene eigentümliche Lehre genommen wird. Diese Rücksicht liegt in den Worten: „Mortuus est autem pro nobis idem dei filius in carne, quam suscepit pro nobis et mortuus iacuit in sepulchro. Anima vero sua cum divinitatis eius potentia descendit ad inferna . . . Sicut enim Christus in eadem carne, qua mortuus iacuit in sepulchro tertia die resurrexit . . ."

Das Verständnis der durch Sperrung hervorgehobenen Sätze ergibt sich aus der Epist. XV. Leonis ad Turribium Asturicensem ep. vom Jahre 447, in deren cap. XVII (Migne 54, 690) der Papst dem Bischof auf eine Anfrage Auskunft gibt: An caro Christi vere requieverit in sepulchro. Er schreibt dort: „In eo vero, quod in extrema familiaris epistolae tuae parte posuisti, miror cuiusquam catholici intellegentiam laborare, tamquam incertum sit, an descendente ad inferna Christo, caro eius requieverit in sepulchro: quae sicut vere et mortua est et sepulta, ita vere est die tertio suscitata (folgen einige Schriftstellen). Quibus utique verbis manifestum est, quod caro Domini et vere sepulta requievit et corruptionem non subiit, quia celeriter vivificata reditu animae resurrexit. Quod non credere satis impium est . . ."

In der doppelten Berücksichtigung der hier verurteilten Ansicht, welcher wir im „Bekenntnis" begegnen, liegt wohl ein Anzeichen, daß es zu eben der Zeit entstanden sein muß, in welcher jene Meinung einiges Aufsehen erregte, d. i. um die Mitte des 5. Jahrhunderts, oder etwas später. Um die gleiche Zeit aber ist auch Gennadius schriftstellerisch tätig gewesen, wie sich aus dem Nachweise Diekamps (Röm. Quartalschrift XII (1889) 411 ff.) ergibt, daß die ersten 82 Kapitel der „Viri illustres" zwischen den Jahren 467 und 469 entstanden sind. In Rücksicht der Zeit, in welcher das „Bekenntnis" verfaßt scheint, steht also nichts im Wege, daß Gennadius der Verfasser desselben sein könnte. Aber

ebensowenig in Rücksicht der Örtlichkeit, wo es anscheinend verfaßt wurde. Denn da dasselbe bei der Erklärung der Menschwerdung Christi die gerade in Gallien gebräuchliche Erweiterung des Symboltextes durch „qui conceptus est de spiritu sancto" neben dem allgemein üblichen „natus ex Maria virgine" berücksichtigt, so sieht sich eine Mutmaßung über seine örtliche Entstehung in der genannten Zeit in erster Linie auf Gallien verwiesen.[1])

---

[1]) S. Kattenbusch, Das apostol. Symbol II 881 Note 14. — Zu der genannten Folgerung betreffs des zeitlichen und örtlichen Ursprungs des Symbolum stimmt auch wohl besser, als zu der Ansicht Casparis, die Tatsache, daß als Vorlage bei seiner Abfassung das Glaubensbekenntnis des Phoebadius von Aginnum († nach 392) benutzt worden ist. Man wird sich von derselben bei Vergleichung der folgenden Parallelen leicht überzeugen. (Den Text des Phöbadianischen Bek. s. bei Migne P. L. 20, 49; bei Hahn, Bibl. d. Symbole[3] S. 259.)

Symb. Phoebadii:	Symb. Gennadii:
Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem et in unigen. Filium eius I. Chr. Deum et Dominum ... et Spiritum S. Deum, non tres deos, sed Patrem et Filium et Spiritum S. unum Deum esse confitemur.	Hanc vero trinitatem, id est Patrem et Filium et Spiritum S. non tres deos, sed unum esse Deum certissime confitemur.
Spiritum vero sanctum Deum, non ingenitum, neque genitum, non creatum, nec factum, sed Patris et Filii, semper in Patre et Filio coaeternum veneramur.	Spiritum s. dicimus et credimus, eo quod est ex Patre et Filio aequaliter procedens, non factus, nec creatus, nec genitus, sed coaequalis et coaeternus per omnia Patri et Filio.
... Dei filium, per quem omnia facta sunt, quae in caelis et in terra, visibilia et invisibilia.	... per filium suum condidisse omnia, quae sunt in caelo et in terra et in mari, visibilia et invisibilia, caelestia atque terrena.
... non phantasticum, sed carneum, ossa, sanguinem, sensum et animam habentem . . . ita ut verum Deum verum hominem fuisse nullo modo ambigamus confitendum.	Et ita natus est ex virgine Maria verus Deus et verus homo cum anima rationali et carne cum sensibus suis.
Expectamus . . . resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus, sicut	Sicut enim Christus in eadem carne, qua iacuit in sepulchro tertia die resurrexit, ita et nos in

Ziehen wir nun neben diesen Momenten einerseits die nahe Verwandtschaft inbetracht, welche zwischen dem „Bekenntnis“ und dem Werke „de ecclesiasticis dogmatibus“ besteht, anderseits das gute Recht der Überlieferung, durch welche für jenes der Name des Gennadius in bestimmterer Weise als für dieses verbürgt wird, so scheint wohl kein irgendwie stichhaltiger Grund vorhanden, an der Urheberschaft des Gennadius bezüglich des Bekenntnisses zu zweifeln. Die Frage, aus welchem Werke desselben es entnommen sei, können wir hier auf sich beruhen lassen.

§ 2.

Über die literarische Art des Carmen und die demselben zugrunde liegende Bekenntnis- und Lehrformel.

Angesichts des Mangels anderer Quellen, welche uns über die spätere Entwicklung der patripassianischen Lehre unterrichten könnten, sind die Erkenntnisse, die wir aus Kommodian zu gewinnen vermögen, doppelt schätzbar.[1]) Was daher in erster Linie nicht weniger in symbol- als in dogmengeschichtlicher Beziehung unser Interesse beansprucht, ist der genaue Inhalt und Ausdruck seines Bekenntnisses, und gerade zu dessen Feststellung scheint das, wie schon früher bemerkt, nicht eigentlich zu apologetischen, als vielmehr zu katechetischen Zwecken verfaßte Carmen eine treffliche Gelegenheit zu bieten.

Bevor wir uns indessen der Untersuchung über die Formeln und den Inhalt seiner Lehre zuwenden, scheint es

---

et ipse in eadem carne, qua natus et passus et mortuus est, resurrexit, et animas cum hac carne, vel corpora nostra accepturos ab eo . . .

eadem carne, in qua nunc vivimus, omnes resurrecturi sumus, et recepturus erit tunc unusquisque . . .

[1]) Döllinger, Hippolitus und Kallistus S. 203: Da die näheren Angaben über das sabellianische System sich erst bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, bei Athanasius besonders, finden, so läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen, was Sabellius selbst, noch was andere spätere Monarchianer für die Fortbildung des Lehrbegriffes geleistet haben.

geboten, die Frage um den literarischen Charakter des Carmen selbst in nähere Erwägung zu ziehen, da es für die formelle und inhaltliche Deutung der Sätze desselben offenbar nicht belanglos ist, ob die Dichtung apologetischen oder katechetischen Zwecken zu dienen bestimmt war. Im ersteren Falle darf in ihr nur eine relative, durch heidnisch-jüdische Kontroversen veranlaßte Darlegung christlicher Lehren erwartet werden, im letzteren aber eine systematische Darstellung der Glaubenswahrheiten, die dem Lernbedürfnis angehender Christen angepaßt sein mußte und die in ihren Formeln und Wendungen auf die überlieferte Lehrform größere Rücksicht zu nehmen hatte.

Daß der erste Herausgeber des Gedichtes, Pitra, die Frage überhaupt nicht untersucht hat, ob dasselbe als ein apologetisches, oder als ein katechetisches Werk zu betrachten sei, erklärt sich schon aus der frühen Abfassungszeit, welche er demselben zuschrieb: eine so eingehende Berücksichtigung von Juden und Heiden schien ja im 3. Jahrhundert als der Zeit der Verteidigung des Christentums gegen heidnische und jüdische Angriffe nur einer apologetischen Rücksicht entspringen zu können. Mangels eines überlieferten Titels gab er daher der Dichtung die Überschrift: Carmen Apologeticum adversus Iudaeos et Gentes. Daß diese Bezeichnung aber der Absicht und den Ausführungen des Verfassers weniger entspricht, lehren sowohl die Angaben, welche derselbe über den Zweck seines Werkes macht, als die Anlage, welche er ihm gegeben hat: unter beiden Rücksichten scheint dasselbe vielmehr als ein katechetisches Gedicht mit einer einzigen apologetischen Einlage bezeichnet werden zu müssen. Wir werden dies zunächst näher zu begründen suchen.

I. Als Zweck seiner Darstellung gibt Kommodian zu wiederholten Malen die Belehrung der rudes an, ein Ausdruck, der bekanntlich in späterer Zeit technisch war[1]) und,

[1]) »Der Vorbereitungs- oder Erstlingsunterricht hieß in der lateinischen Kirche die catechizatio rudium. Die also Vorzubereitenden, die wohl in der Regel inbezug auf die Kenntnis des christlichen Glaubens und

wie die Schrift Augustins „de catechizandis rudibus" näher erkennen läßt, ohne Rücksicht auf irgend welchen Bildungsgrad auf diejenigen angewendet wurde, welche sich zur Annahme des Christentums entschlossen und zu diesem Behufe den Unterricht eines christlichen Lehrers aufsuchten. Daß der Dichter das Wort nur in diesem Sinne versteht, zeigt einmal seine Aufforderung an Gebildete und Ungebildete, die von ihm dargebotenen Lehren sich zu eigen zu machen (V. 29 f.):

> Suadeo nunc ergo altos sic et humiles omnes,
> Ut legant assidue vel ista, vel cetera legis[1]),

und seine Annahme in Vers 581 ff., daß sein Werk auch von literarisch gebildeten, d. h. mit „Vergil, Cicero und Terenz" vertrauten Lesern werde zur Hand genommen werden; sodann weist darauf seine Erklärung, daß er sich an die „rudes" mit der Absicht wende, sie über den Weg des Heiles und über Christus zu belehren (V. 56 ff.):

> Interdum subicio, qualiter praelegi prophetas,
> Et rudes edoceo, ubi sit spes vitae ponenda.
> Quid Deus in primis, vel qualiter singula fecit,
> Iam Moyses edocuit, nos autem de Christo docemus.

Auch das Schlußwort des mit Vers 578 endenden Abschnittes zeigt, daß der Dichter seine Auseinandersetzungen als einen Unterricht für heilswillige Schüler betrachtet, welchen das Wissensnötige über die christliche Religion in Kürze dargeboten werden soll (V. 579 f.):

> Quid amplius opus est recitare cuncta de lege?
> Sufficiunt ista rudibus bono corde tuenda.

Der gleichen Absicht, einen der ersten Erlernung der Glaubenslehren dienlichen kurzen Unterricht zu erteilen, gibt er auch in den Versen 523 f. mit den Worten Ausdruck:

> At ego non tota, sed summa fastigia carpo,
> Quo possint facilius ignorantes discere vera.

Gesetzes völlig unerfahren waren, nannte man rudes.« Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert. II 138.

[1]) Vgl. Cyprian ad Donatum XV (H. 15, 17) Sit tibi vel oratio assidua vel lectio.

Endlich deutet die Anrede selbst im Eingange des Carmen (V. 89 f.):

Adgredere iam nunc, quisquis es, perennia nosse:
Disce Deus qui sit, vel cuius nomine adsit

darauf hin, daß der Dichter sich an Leser zu wenden bezweckt, deren Geneigtheit zur Annahme des christlichen Glaubens er voraussetzt, indem die Ausdrücke accedentes (προσιόντες) und discentes gleichfalls zur Bezeichnung derjenigen dienten, welche den ersten Unterricht vor der Aufnahme in das Katechumenat empfingen.

Das Gesagte dürfte bereits den Unterschied zwischen der Dichtung und einem apologetischen Werk erkennen lassen. Obwohl sich der Verfasser an die Heiden im allgemeinen mit der Einladung zur Annahme der christlichen Gotteserkenntnis wendet laut Vers 83 f.:

Interdum quod meum est, qui prius erravi, demonstro
Rectum iter vobis, qui adhuc erratis inanes,

liegt ihm dennoch eine Verteidigung des christlichen Glaubens ihnen gegenüber fern[1]); er stellt sich vielmehr auf den Standpunkt, daß es nur der Belehrung bedürfe, um die Unwissenden herüberzuziehen, und daß reichlicher guter Wille zur Annahme der christlichen Lehren unter ihnen vorhanden sei. Als „eine Macht", wie Harnack glaubt[2]), tritt also das Heidentum in der Schilderung Kommodians sicherlich nicht mehr hervor, sondern vielmehr als eine des inneren Widerstandes bereits entbehrende und einer leichten Eroberung zugängliche Masse; die Macht liegt bereits völlig auf seiten der christlichen Ideen.

Wie aber die Angaben, welche der Dichter über den Zweck und die Adressaten seines Werkes macht, den wesentlich katechetischen Charakter desselben deutlich erkennen

---

[1]) Vgl. die Bemerkung Eberts (Abhandlgn. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. V 410): »Mitten in der Staatsverfolgung unter Decius . . . glaub' ich, würde der Autor nicht auf den Gedanken gekommen sein, durch ein solches Werk von dogmatischem Charakter die Heiden bekehren zu wollen. Dasselbe würde vielmehr dann mindestens den Charakter einer Verteidigung [von E. gesperrt] des Christentums erhalten haben.«

[2]) Die Chronologie der altchristl. Literatur II 442 Note 1.

lassen, so auch die Anlage, welche er demselben gegeben hat. Wir werden uns um so leichter davon überzeugen, wenn wir seine Disposition mit den Anweisungen vergleichen, welche die dem Verfasser bekannten[1] apostolischen Konstitutionen über den Erstlingsunterricht der zum Glauben Neubekehrten geben: es ist nämlich der Plan der letzteren, welcher den Ausführungen des Carmen zugrunde liegt.

Die apostol. Konstitutionen geben über die Unterweisung derjenigen, welche sich zur Annahme der christlichen Lehre melden, folgende Verordnung (VII 39):

A. Qui ergo ad doctrinam pietatis instruendus est, erudiatur ante baptismum in scientia de Ingenito, in cognitione de Filio unigenito, in persuasione certa de Spiritu sancto.

B. Discat creationis diversae ordinem, providentiae seriem, variae legislationis tribunalia. Erudiatur, quare mundus sit factus et cur mundi civis homo constitutus sit. Doceatur, quomodo improbos Deus aqua et igni punierit, sanctos vero per singulas aetates gloria atque honore decoraverit . . .

C. Item doceatur, quomodo Deus humanum genus non aversatus fuerit, immo ab errore ac vanitate ad agnitionem veritatis diversis temporibus vocarit, reducens a servitute atque impietate ad libertatem atque pietatem . . . a morte aeterna ad vitam perpetuam. Haec et his consentanea discat in catechesi, qui accedit (*ο προσιών*).

Diesem Schema entsprechend behandelt auch der Dichter nach einer allgemeinen Einleitung (V. 1—88), welche in sich schon (V. 31—60) einen kurzen katechetischen Abriß enthält:

A. Die Lehre über Gott und die Trinität (V. 89—128);

B. Die Lehre über die Schöpfung, den Sündenfall, die Sintflut, den Turmbau und die zunehmende Gottvergessenheit der Menschen (V. 129—182);

C. Die Veranstaltungen Gottes zur Rettung der Welt (V. 183—386):

---

[1]) S. oben S. 206 Note 1.

1. durch die Berufung und Führung des israelitischen Volkes (V. 185—246);
2. durch die Erwählung der Heiden zum Glauben an Christus (V. 249—386).

An den letzteren Abschnitt knüpft Kommodian zur Befestigung der Heiden im Glauben an Christus in verhältnismäßig weiter Ausführung die Widerlegung dreier Einwürfe, welche die Juden gegen die Gottheit Christi erheben, nämlich:

a) daß er ein Zauberer (magus) gewesen (V. 388—439),
b) daß ihm kein ehrliches Begräbnis zuteil geworden: in puteum misimus illum (V. 440—522),
c) daß er am Kreuze geendet habe: quod crucifixus sit (V. 527—546).

Die nachfolgenden Partien (V. 547—578 und V. 617 bis 670) sind wieder katechetischer Art und bringen die positiven Beweise für die Gottheit Christi aus dem Wunder der Auferstehung und anderen Wundern aus Christi Vorleben im A. T. und seinem Erdenwandel im N. T.

Der letzte Teil der Dichtung besteht in einer Invektive gegen die neidische Proselytensucht der Juden (V. 673—744) und die blinde Weltlust der Heiden (V. 747—770), welche vielen das Hemmnis der Bekehrung zum Glauben sei.

Der Schluß (V. 771—804) enthält nächst einer kurzen Zusammenfassung über die Offenbarung Gottes durch Schöpfung und Menschwerdung den Hinweis auf die Notwendigkeit des Glaubens an ihn, um zu der im Jenseits verheißenen Seligkeit zu gelangen. Daß die eschatologische Partie in den Versen 805—1060 vom Dichter erst nachträglich angefügt wurde und außerhalb des ursprünglichen Planes liegt, ist bereits früher dargelegt worden.[1])

Der Überblick über die Anlage des Carmen führt nun zu der Erkenntnis:

1. Daß apologetische Ausführungen gegen die Heiden in der Dichtung fehlen und daß somit der von Pitra gewählte Titel: „Carmen Apologeticum adversus Iudaeos et

[1]) S. 64 ff.

Gentes“ in Hinsicht der letzteren Bestimmung nicht begründet ist.

2. Daß der einzige apologetische Abschnitt des Carmen (V. 388—546) nicht formell an die Juden selbst gerichtet ist, sondern nur die Sicherung der im Glauben zu unterweisenden Heiden gegen jüdische Einwürfe bezweckt. Die Adressaten auch dieses Abschnittes sind die Heiden, was schon der Umstand zeigt, daß von den Juden stets in der dritten Person die Rede ist, während sich die direkte Anrede auch in der gegen die letzteren geführten Polemik an die Heiden wendet (s. V. 743). Im Plane der Dichtung stellt sich dieser Abschnitt daher nur als eine aus praktischen Rücksichten für notwendig erachtete apologetische Einlage dar; als bloße Nebenpartie des Carmen bekundet sich dieselbe zudem auch numerisch, da sie zu den voraufgehenden und nachfolgenden katechetischen Teilen nur im Verhältnis von 1 : 2½ steht. Es folgt daraus, daß der Dichter das Werk nicht als direkte Apologie gegen die Juden geplant hat und daß somit der Titel „Carmen Apologeticum adversus Iudaeos“ dem formellen Inhalt desselben nicht entspricht.

3. Die Übereinstimmung, welche zwischen der Anlage des Carmen und der Vorschrift der apostolischen Konstitutionen über den Erstlingsunterricht der Neubekehrten hervortritt, läßt vielmehr — auch abgesehen von den eigenen Angaben des Verfassers über den Zweck seines Werkes — die Absicht desselben erkennen, eine katechetische Belehrung über den Inhalt der christlichen Glaubenslehren nach der Art jener Verordnungen zu geben. Daß der Dichter auf die letzteren bei Ausführung seines Planes eine ständige Rücksicht genommen, kann nächst der bereits dargelegten allgemeinen Übereinstimmung die Gleichheit in folgenden einzelnen Punkten zeigen.

Die Konstitutionen bezeichnen (unter B) als Lehrstücke, die in jenem Unterricht vornehmlich zu berühren seien: creationis diversae ordinem (a), providentiae seriem (b), variae legislationis tribunalia (c). Auf das erste Thema geht Kommodian zwar weder in der kurzen katechetischen Darstellung der Einleitung (V. 31—60), noch in der ausführ-

licheren des Carmen selbst näher ein, erklärt aber in beiden seinen förmlichen Verzicht auf dasselbe (s. V. 59 f. und 131 f.), ein Umstand, der wohl nicht weniger als eine direkte Behandlung auf seine Kenntnis jener Bestimmung deutet. Der zweite Lehrpunkt wird sowohl in der Einleitung als im Carmen in ebenso ausdrücklicher als ausführlicher Weise berücksichtigt. In jener hebt nämlich der Dichter (V. 39—52) die Fürsorge Gottes um die Erhaltung seiner Erkenntnis unter den Menschen der verschiedenen Zeiten hervor, in diesem weist er auf die göttlichen Veranstaltungen hin, welche die Überwindung des Teufels bezweckten, nachdem derselbe die Menschen verführt (V. 151 f.) und seine Herrschaft unter ihnen begründet hatte (V. 172 f.). Daß das dritte Moment von Kommodian übergangen worden ist, dürfte vielleicht an der etwas schwer verständlichen Bedeutung desselben liegen.[1])

Als weiter zu behandelnde Stücke geben die Konstitutionen an: Erudiatur, quare mundus sit factus (d) et cur mundi civis homo constitutus sit (e). Auf diese beiden bestimmt ausgedrückten Punkte gibt der Dichter ebenso bestimmten Bescheid, indem er in Vers 129 f. die Verherrlichung Gottes als den Zweck der Schöpfung hervorhebt und in Vers 35 ff. die Pflicht, Gott zu loben und sich dadurch die Anwartschaft auf das zukünftige Leben zu sichern, als die Aufgabe des Menschen auf Erden bezeichnet. Endlich führen die Konstitutionen an: Doceatur, quomodo improbos Deus aqua et igni punierit (f), sanctos vero per singulas aetates gloria et honore decoraverit (g) . . . Der letztere Punkt wird darauf nach der bekannten Vorliebe des Interpolators der Konstitutionen für eine detaillierte Beispielanhäufung durch Anführung ganzer Namenreihen aus den Büchern des A. T. veranschaulicht. Statt ihrer begnügt sich der Dichter mit einem Hinweis in Vers 155 f., daß die Gerechten von Gott durch die zugelassenen Anfechtungen

---

[1]) Daß der Lehrplan der Konstitutionen sowohl im ganzen, als im einzelnen an großen Unklarheiten leidet, ist schon von Joh. Mayer (Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten S. 37 und 260) hervorgehoben worden.

der bösen Geister der Verherrlichung zugeführt werden während der gewalttätige Kain (und sein Anhang) sein Ende in der Hölle finde. Die Bestrafung der Gottlosen durch das Wasser wird unmittelbar darauf in Vers 160 ff. erwähnt.

Die Übereinstimmung, welche wie im ganzen, so im einzelnen zwischen der katechetischen Verordnung der Konstitutionen und der Anlage des Carmen zutage tritt, dürfte daher keinen Zweifel lassen, daß der Dichter in der Tat ein katechetisches Werk zur ersten Einführung in die christlichen Glaubenslehren zu schaffen beabsichtigte, wie es auch seine direkten Angaben über den Zweck der Dichtung bezeugen. Mit Rücksicht auf diesen Zweck aber scheint es begründet, einen solchen Gebrauch der herkömmlichen Lehrformeln im Carmen zu erwarten, der dazu behilflich sein kann, dem Wortlaut des vom Verfasser gebrauchten Symbols nahezukommen.

II. Indem wir dazu übergehen, die Elemente nach der Ordnung des Symbolum aus dem Carmen zusammenzustellen, welche für die Rekonstruktion der dem Dichter eigentümlichen Bekenntnisformel inbetracht kommen können, sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich dabei vorerst nur um eine Materiensammlung handelt, über deren Wert und Brauchbarkeit zu dem angegebenen Zweck vor der Hand noch nichts entschieden sein soll. Der nachfolgende Cento bedeutet demnach bloß eine Übersicht über den Stoff, welchen das Carmen zur Untersuchung eines vielleicht aus ihm zu erkennenden Symbols bietet:

91 Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus.
93 Is erat in verbo positus, sibi solo notatus,
94 Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus.
109 In primitiva sua [forma] qualis sit, a nullo videtur,
110 Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
111 Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
112 Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur.
114 Quidquid est, unum est, inmenso lumine solus,
124 Cuius nec initium, nec finem quaerere fas est.
125 Hic sine initio semper est Deus et sine fine.

277 Hic pater in filio venit, Deus unus ubique:
278 Nec pater est dictus nisi factus filius esset.
279 Nec enim relinquit caelum, ut in terra pareret,
280 Sed, sicut disposuit, visa est in terra maiestas.
281 De virtute sua carna[liter na]sci se fecit,
282 [Et verbum et carnem sic ipse coniunxit in unum,
283 Ut nobis ex filis] licet facere fimbriam unam.
284 Iam Deus caro erat, in qua Dei virtus agebat.
775 Invidia diaboli mors introivit in orbem,
776 Quam Deus occulte destruxit virgine natus.
357 Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
358 Ut enuntietur crucifixus conditor orbis.
315 Descendit in tumulum Dominus suae plasmae misertus
316 Et sic per occulta inanivit fortia mortis.
361 Mortem adinvenit, cum esset invidus, hostis,
362 Quam ebibit Dominus passus, ex inferno resurgens.
551 Et quia de tumulis resurgeret tertio die,
552 Dixerat et ipsud et complevit omnia dicta.
577 Ascendit in caelos, sicut et scriptura canebat.
1042 Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur.
1044 Rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta,
1045 Quae rapiunt nubes et portant obviam Christo
1046 In aera; Dominum excipiunt sancti viventes:
1047 Suscitat et illos, ut videant gloriam eius,
1048 Quem cruce fixerunt, sed denuo reddet in imis.

Eingedenk der von hervorragenden Symbolforschern öfter ausgesprochenen Mahnung, in literarischen Anklängen an Symbolformeln nicht voreilig eine getreue Wiedergabe ihres Ausdruckes zu vermuten, werden wir uns eingehende Rechenschaft über die Gründe zu geben haben, welche in den angezeigten Spuren Entlehnungen aus der vom Dichter benutzten Bekenntnisformel zu erkennen gestatten.

Zu einer günstigen Vorannahme berechtigen in dieser Hinsicht indes zwei Umstände, welche des näheren bereits unter n. I. dargelegt worden sind: der eine liegt in dem Charakter der Dichtung, die eine Katechisierung ihres Hörerkreises bezweckt, der andere in ihrem engen Anschluß an

den von den apostolischen Konstitutionen für die catechizatio rudium vorgezeichneten Plan. Demselben ist es eigen, daß er im Unterschied von der Weise der Erstlingskatechese, welche Origenes befolgt und Augustin anrät, die Dogmen gleich anfangs nach der festen Ordnung und dem Zusammenhang des Symbolum behandelt, was im Abendland erst in weiterer Folge, nämlich im Unterricht über das Symbolum selbst zu geschehen pflegte.[1]) Indem der Dichter diesen Plan behufs Gestaltung seines Unterrichts zu Rate zog, mußte er sich also im vornhinein auf eine Berücksichtigung des Symbolum hingewiesen sehen.

Betrachtet man unter diesen Gesichtspunkten den Eingang des Carmen, welcher den accedentes oder discentes die erste Gotteserkenntnis vermitteln will:

(V. 91.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus,

so wird man wegen seiner auffällig an das Symbolum erinnernden Ausdrücke eine bewußte Benutzung desselben wenigstens mit Bezug auf die Aussage des unus und omnipotens von Gott ohne Bedenken als Tatsache annehmen. Aus derselben ergibt sich nun schon hier die für die weitere Untersuchung belangreiche (und, wie später unten zu zeigen, auch im übrigen unschwer zu belegende) Erkenntnis, daß der Dichter dem orientalischen Symboltypus folgt: denn die Hinzufügung des „unus" zu „omnipotens" bildet bekanntlich eine ständige und eigentümliche Bestimmung des ersten Artikels in den morgenländischen Symbolen.[2]) Auf Grund des als orientalisch erkenntlichen Symbolcharakters aber erscheint weiter auch die Deutung der Formel a semetipso creatus als eines Bestandteiles seines Symbols gegeben. Das in den apostolischen Konstitutionen VI 11 enthaltene Glaubensbekenntnis spricht nämlich bei Erklärung des Wesens Gottes über dieselbe als den Ausdruck einer von den Häretikern gelehrten Meinung ein ausdrückliches Verwerfungsurteil mit den Worten aus: *ἕνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν ... οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὡς ἐκεῖνοι οἴονται.*

---

[1]) S. Mayer, Gesch. des Katechum. und der Katechese S. 260.

[2]) S. Harnack in der Realenzykl. f. prot. Theol. I³ 747.

Sowohl Ort und Anlaß dieser Erklärung als ihr ausgesprochener Gegensatz zu der von „Häretikern“ vorgetragenen Lehre lassen vermuten, daß letztere ihrer Meinung im Symbol selbst Ausdruck gegeben hatten. Auf den gleichen Umstand führt die Verwendung der Formel bei Kommodian. Denn da ihm die apostolischen Konstitutionen wohlbekannt waren, wie aus der bereits öfter nachgewiesenen Benutzung derselben sowohl in den Instructiones als im Carmen hervorgeht, so wird ihm deren Urteil über die Formel nicht entgangen sein. Wenn er sich derselben nichtsdestoweniger und zwar in einer für Neuzubekehrende verfaßten Lehrdarstellung bedient, so dürfte ihn dazu nur ein gewichtiger Grund, bezw. ein der Autorität der Konstitutionen in seinen Augen ebenbürtiges Ansehen derselben bewogen haben.[1]) Was jener gewesen, oder worin dieses bestanden, legt aber ebenso der Gebrauch der Formel in unmittelbarem Anschluß an Prädikate nahe, welche dem Symbolum entnommen sind, als eine Erinnerung an die dem letzteren als einer res sacrosancta im ganzen Altertum erwiesene überaus hohe Achtung und Wertschätzung: sie weisen uns darauf hin, daß ihm der Ausdruck durch sein Symbol gegeben und geheiligt gewesen sein dürfte.

Ziehen wir nun die nach F. X. Funks Darlegungen[2]) wohl nicht mehr anzuzweifelnde Tatsache inbetracht, daß die apostolischen Konstitutionen, näherhin die sechs ersten Bücher derselben um die Wende des 4./5. Jahrhunderts in Syrien entstanden sind[3]), so ergibt sich aus dem Gesagten

---

[1]) Daß Kommodian über einen Widerspruch von Glaubensdarstellungen wegzusehen vermochte, dürfte nach den Ausführungen in § 1 erklärlich scheinen.

[2]) Die apostolischen Konstitutionen S. 76 ff.; Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II 359 ff.

[3]) Ein Anzeichen für die Kenntnis der apostolischen Konstitutionen in Gallien bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts kann vielleicht in dem 2. Kanon der Synode von Nîmes (394) erblickt werden. Derselbe lautet: »Illud aetiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminae nescio quo loco levviticum videantur assumptae; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina . . .« Da die Begründung »quia

der Schluß, daß das Symbol Kommodians mit einem um das Jahr 400 und später noch in Syrien gebräuchlichen als identisch zu betrachten sein dürfte. Daß dieses Ergebnis mit den in den zwei vorhergehenden Kapiteln über die Zeit und die Lebensgeschicke des Dichters gewonnenen Aufschlüssen in gutem Einklang steht, braucht vielleicht nicht hervorgehoben zu werden; denn wenn, wie wir dort ausführten [1], seine Bekehrung zum christlichen Glauben um das Jahr 430 erfolgt ist, so konnte er zeitlich unschwer ein solches Symbol annehmen. Auf die andere Frage aber, wie er zur Aneignung einer syrischen Bekenntnisformel gelangt sein sollte, läßt sich mit Rücksicht auf die Erörterungen des letzten Kapitels über seine syrische Herkunft und die Wahrscheinlichkeit seiner Bekehrung durch syrische Landsleute nicht minder leicht die Antwort geben: dieselben Anzeichen nämlich, welche dafür sprechen, daß er durch den Unterricht und die Taufe sabellianischer Syrer in das Christentum eingeführt wurde, bedingen auch die Annahme, daß er eine syrische Glaubensregel empfing. Insofern sich daher noch weitere Merkmale einer auf Syrien weisenden Formel in den oben angezeigten Symbolspuren zu erkennen geben sollten, werden wir in denselben nicht weniger eine Bestätigung jener Schlußfolgerung als auch bereits nähere Zeugen für Gehalt und Gestalt seiner Bekenntnisformel zu erblicken haben.

Als übereinstimmende Eigentümlichkeiten jener vermutlich auf ein Symbol zurückzuführenden Redewendungen und des speziell orientalischen Symboltypus aber glauben wir die folgenden Punkte bezeichnen zu können:

1. Zu den Besonderheiten der morgenländischen Symbole gehört u. a. die Beifügung, daß die Werke Christi „für

---

indecens est« auf die »ecclesiastica disciplina« zurückgeführt wird und eben jener Ausdruck sich in den apostolischen Konstitutionen III 6 als Grund der Nichtzulassung von Frauen zum kirchlichen Lehren findet (*ὅτι οὐ χρὴ γυναῖκας διδάσκειν, ἀπρεπὲς γάρ*, vgl. auch III 9: *ὅτι οὐ χρὴ γυναῖκας βαπτίζειν, ἀσεβὲς γάρ*), so möchte derselbe wohl als den apostolischen Konstitutionen entlehnt zu betrachten sein.

[1]) Kap. 2 § 3: S. 198 und 202.

uns“ geschehen seien. Ebenso alt als häufig ist dieser Zusatz in dem Artikel von der Menschwerdung. Derselbe lautet beispielsweise im Antiochenum, bei Marcus Eremita, Gregorius von Nazianz und im koptischen Bekenntnis[1]: (*Ἰησοῦν Χριστὸν*) *τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα.* Andere haben ähnliche Bestimmungen, so Eusebius von Caesarea: *τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα,* Epiphanius: *τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα . . . καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν* . . . Demselben Gebrauch begegnen wir auch bei Kommodian, der im Carmen zweimal der Menschwerdung in der genannten Art Erwähnung tut, das einemal mit den Worten (V. 54):

Invenietis eum carnem invenisse pro nobis,

das anderemal in der Form (V. 403):

Praedictus est Deus carnaliter nasci pro nobis.

Der gleiche Zusatz findet sich bei ihm (wie bei Epiphanius u. a.) ebenso in dem Hinweis auf die Kreuzigung in Vers 771 f.:

Unus est in caelo Deus caeli, terrae marisque,
Quem Moyses docuit ligno pependisse pro nobis.

2. Eine andere Besonderheit der morgenländischen Formeln besteht darin, daß in dem Artikel von der Auferstehung die *τρίτη ἡμέρα* dem Verbum *ἀναστάντα* immer nachgestellt wird (*καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*), und daß manche (das Antiochenum, Epiphanius und Nestorius) noch die Bestimmung *κατὰ τὰς γραφάς* hinzufügen. Dasselbe läßt der Dichter erkennen (V. 551 f.):

Et quia de tumulis resurgeret tertio die
Dixerat et ipsud et complevit omnia dicta.

3. Die Wiederkunft zum Gericht wird in den abendländischen Formeln nie durch das Präsens, sondern nur durch futuristische Formen (inde venturus, oder inde veniet iudicare) ausgedrückt, während umgekehrt in den morgenländischen der Gebrauch der präsentischen Partizipialform

[1]) Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln³ S. 129 Note 349.

καὶ ἐρχόμενον κρῖναι gegenüber der futuristischen *ἐλευσόμενον* oder *ἥξοντα κρῖναι* bei weitem überwiegt. Jenem Brauch folgt auch der Dichter in Vers 1042:

Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur

in einer um so auffälligeren Verwendung des präsentischen Partizips, als die vorauf- und nachfolgenden Verba, welche der Schilderung des Gerichtes dienen (1041: remundabitur terra; 1043 Cum illo [Christo] descendent angeli; 1044: rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta), futurisch behandelt sind.

4. Einen bemerkenswerten Gebrauch des Verbum venire an Stelle von descendere läßt der Dichter in Vers 277 erkennen, in welchem er die Menschwerdung mit den Worten erklärt: Hic pater in filio venit . . .[1]) Der Ausdruck entspricht nämlich der Fassung, welche nach dem Zeugnis des Joh. Cassianus dem antiochenischen Symbolum eigentümlich war, indem dasselbe statt des sonst üblichen *τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα* bloß *ἐλθόντα* enthielt, welch letzteres sowohl durch Kassian selbst, als durch die altlateinische Übersetzung des Eusebius von Dorylaeum in den Akten des ephesinischen Konzils durch venit wiedergegeben wird.[2]) Da Kommodian sich an anderen Orten des Carmen auch des Wortes descendere bedient (vgl. z. B. V. 1043, wo es an gleicher Versstelle auf die Engel angewendet vorkommt), so möchte die Verwendung des „venit" an der oben bezeichneten Stelle am ehesten auf eine dem Antiochenum gleichlautende Fassung seines Bekenntnisses zurückzuführen sein.

5. Die Bezeichnung virgine natus in Vers 776 findet sich in dieser einfachen Form stets bei Justin (Apol. I 22: *εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν;* I 31: *γεννώμενον διὰ παρθένου;* I 63: *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος;* Dial. c. Tryph. 85: *διὰ παρθένου γεννηθέντος*). Die späteren morgen- und abendländischen Symbole haben nach den Evangelien den Namen Maria beigefügt (*ἐκ Μαρίας*

---

[1]) Ebenso heißt es in Vers 781: Non venit in vano Dominus in terris e caelo und in Vers 530: Non solum pro illo (Adam), et pro nobis venit e caelo.

[2]) Kattenbusch, Das apost. Symbol I 222.

τῆς παρθένου), ein Umstand, der von Harnack[1]) als eine nachmalige Erweiterung jener von altersher im Orient gebräuchlichen Ausdrucksweise betrachtet wird.

6. Wie Justin (Apol. I 51; vgl. Dial. c. Tryph. 85) beschließt auch Kommodian unter Übergehung des „Sitzens zur Rechten Gottes" die Angaben über die Sendung Christi mit der Erwähnung der Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht. In gleicher Weise wird das Glied von der Sessio auch in nicht wenigen orientalischen Symbolen übergangen, nämlich im Antiochenum, im Laodicenum, bei Irenaeus adv. haer. I 10, 1, in dem Glaubensbekenntnis des Eusebius von Cäsarea, im Nicaenum, dem des Athanasius, des Arius, des Charisius, sowie in der ὁμολογία des Epiphanius im mittelsten Teile des σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.[2])

Die genannten Eigentümlichkeiten dürften zur Genüge die Überzeugung begründen, daß die vom Dichter verwendeten Formeln mit dem speziell orientalischen Symboltypus übereinstimmen.

Es entsteht nun nochmals die Frage, ob dieselben wirklich als seinem Symbol angehörig zu betrachten sind. Wenn Kattenbusch[3]) mit der Darstellung im Recht ist, daß die Kirchen von Vorderasien, soweit sie unter dem Einfluß von Ephesus und Smyrna standen, bereits gegen Schluß des 2. Jahrhunderts ein Symbol besaßen, so wird man nicht in Zweifel zu ziehen brauchen, daß die kleinasiatisch-sabellianischen Gemeinden ebenfalls von Anfang an ein Symbol hatten. Darauf weisen auch sowohl die Verhandlungen der kleinasiatischen Presbyter gegen Noët, welche sich auf die Erklärung des Symbolum beziehen, als der Kampf Tertullians gegen den Kleinasiaten Praxeas, in dem es sich um die Auslegung des Symbolum handelt. Die Wahrscheinlichkeit spricht demnach im vornhinein dafür, daß der aus Syrien stammende und sabellianisch unterrichtete und getaufte

[1]) Hahn-Harnack, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln³ S. 376.

[2]) Ebenda S. 144 Note 410.

[3]) Das apostol. Symbol II 185. S. dagegen Harnack in der Realenzykl. f. prot. Theol. I³ 749 f.

Verfasser des Carmen ein wirklich formuliertes Symbolum empfangen hat, auf welches die oben dargelegten Anklänge unmittelbar zurückzuführen sein möchten. Da nun das sabellianische Symbolum dem Einfluß des die anderen älteren orientalischen Symbola allmählich umgestaltenden oder verdrängenden Nicaenum entrückt war, so dürften gerade die unverkennbar altertümlichen Formeln, welche sich noch bei Kommodian finden, eine sichere Gewähr bieten, daß sie dem von ihm erlernten Bekenntnis zuzuschreiben seien. Dazu gehören insbesondere die Ausdrucksweisen: 1. unus Deus omnipotens = *εἷς θεὸς παντοκράτωρ*, 2. virgine natus = *διὰ (ἐκ) παρθένου γεννηθείς*, 3. eum carnem invenisse pro nobis = *τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν*.

Bezüglich des erstgenannten Ausdruckes ist von Zahn[1]) aus den Verhandlungen der Presbyter gegen Noët, aus Tertullian und Irenäus der Nachweis versucht worden, daß die älteste Form des ersten Glaubensartikels ursprünglich überhaupt (auch im römischen Bekenntnisse) *πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα* statt *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* gelautet habe. Dieser Ansicht ist sowohl von Kattenbusch[2]), als insbesondere von Harnack[3]) auf das entschiedenste widersprochen worden. Letzterer glaubte feststellen zu müssen, daß niemals einem Symbol (d. h. „einer explizierten Taufformel") jene Formel eigen gewesen sei, er gibt aber als wahrscheinlich zu, daß nicht nur zur Zeit des Irenäus, sondern schon zu der des Justin im Orient eine Bekenntnisformel vorhanden war, welche u. a. die *πίστις εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα* aussprach; nur daß sie in „fester Form", „in kristallisierter Gestalt", als [feierliches] „Symbol" dagewesen, sei nicht nur nicht nachzuweisen, sondern vollkommen unwahrscheinlich. Wohl hätten jene (oben angeführten u. a.) „alten, stehenden Formeln auf die Redaktion der auf das Taufbekenntnis sich gründenden regulae fidei und explizierten Symbole bis ins 3. und 4. Jahrhundert

---

[1]) Das apostol. Symbolum 1893, S. 23 ff.

[2]) Das apostol. Symbol II 87 ff.

[3]) S. Hahn, Bibl. der Symbole[3] mit dem Anhang von Harnack S. 369 f.

eingewirkt", aber, wie schon bemerkt, in das „Symbol" aufgenommen sei nur die *πατέρα* enthaltende Formel. Dieser Darstellung gegenüber dürfte jedenfalls das späte Auftreten der mit *εἷς θεὸς παντοκράτωρ* identischen Ausdrucksweise bei Kommodian in Erwägung zu ziehen sein. Denn da dieselbe ebensowenig als seine übrigen altertümlichen Wendungen als von ihm erfunden oder nur zufällig gebraucht zu betrachten sein wird, so scheint die in dem späten Vorkommen sich bekundende jahrhundertelange Erhaltung nur durch den Umstand erklärlich, daß sie in dem vom Dichter erlernten „Symbol" kristallisiert vorlag.

Der Ausdruck „virgine natus" ohne den Namen Maria ist nach Harnack[1]) „das entscheidende, uralte Stichwort in diesem Bekenntnissatze"; er versteht unter letzterem wiederum die der Symbolbildung voraufgehenden Bekenntnisformeln. Daß der Ausdruck in jener selben Form aber auch in die älteren orientalischen Symbole übergegangen ist, lehrt das Glaubensbekenntnis des Charisius, welches nach Kattenbuschs[2]) Untersuchung auf dem alten Taufsymbol von Philadelphia beruht. Dasselbe drückt den Artikel von der Geburt (wie auch die 4. antiochen. Formel vom Jahre 341) mit den Worten aus: *γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου.*

Die Bezeichnung: invenietis „eum carnem invenisse pro nobis" = *τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν* gehört nach Harnacks Nachweisen[3]) gleichfalls zum ältesten Bestande der christologischen Verkündigung im Orient. Sie ist in dieser, beziehungsweise in der verwandten Art: *σάρκα ἀναλαβόντα* (*λαβόντα*) *ὑπὲρ ἡμῶν* wiederum in die Mehrzahl der orientalischen Symbole aufgenommen worden.

Die Schlußfolgerung, welche sich aus diesen Analogien bezüglich der Erhaltung der alten Formulierungen bei Kommodian ergibt, scheint mithin nur die sein zu können, daß er sie als den durch das Symbol überlieferten Ausdruck der Glaubenslehren erlernt hat. Wir werden uns daher keinem

---

[1]) Hahn-Harnack, Bibl. d. Symb. S. 376.
[2]) Das apost. Symbol I S. 360.
[3]) Hahn-Harnack a. a. O. S. 377.

Zweifel darüber hinzugeben brauchen, daß gerade die alten Formeln der dem Dichter bekannten Glaubensregel eigen gewesen sind. Daß auch die übrigen Prädikate zu derselben gehörten, welche das Carmen über die Sendung Christi gibt, und die mit dem regulären Gehalt sowohl der alten Bekenntnisformeln als der späteren orientalischen Symbole übereinstimmen, unterliegt keinem Bedenken. Es sind: passus, crucifixus, descendit in tumulum (= sepultus), de tumulis resurrexit tertio die, ascendit in caelos, de caelo veniens videtur (iudicare) viventes (et mortuos). Versuchen wir nach ihnen und dem oben Gesagten die mutmaßliche Gestalt des vom Dichter bekannten Symbols aufzustellen, so ergibt sich (abgesehen von der unsicheren Verknüpfungsweise der einzelnen Glieder) die nachstehende Formel: (*Πιστεύω εἰς*) *ἕνα θεὸν παντοκράτορα* (*αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον*) *καὶ εἰς τὸν υἱὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἐλθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα, τὸν γεννηθέντα διὰ* (*ἐκ*) *παρθένου, τὸν παθόντα καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, τὸν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

Eine weitere Forschung über den Charakter dieser (dem alten Antiochenum sich nähernden) Formel fällt nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchungen. Für dieselben genügt der Ertrag, daß die Bekenntnisformel Kommodians deutlich den orientalischen Symboltypus zu erkennen gibt und mithin seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer orientalischen Religionsgemeinschaft (freilich auf okzidentalischem Boden) erweist.

III. Die theologische Lehrformel, welche dem Carmen zugrunde liegt, zeigt den Verfasser als strengen Monarchianer, d. i. als einen Bekenner der Lehre, daß das göttliche Wesen nur in einer einzigen Persönlichkeit bestehe, welche aus gewissen Rücksichten bald „Vater“, bald „Sohn“, bald „Geist“ genannt werde. In dieser Auffassung stimmt er mit Sabellius überein. Während aber nach dem letzteren der Grund der trinitarischen Benennung in einer doppelten, modalen Erweiterung oder Umgestaltung Gottes liegt, kraft deren er sich in einer zwiefach verschiedenen

Erscheinungsform als „Sohn“ und „Geist“ nach außen offenbart[1]), erkennt der Dichter in der trinitarischen Bezeichnung nichts als eine rein äußerliche, dreifache Benennung desselben, die keinen Bezug auf Wesenszuständlichkeiten Gottes hat. Im Unterschiede von der modalistischen Trinitätsauffassung des Sabellius ist daher diejenige Kommodians eine bloß nominalistische. Da seine Auffassung aber offenbar von der Grundlage des sabellianischen Systems ausgegangen ist, so muß sie wohl als eine (unseres Erachtens durch die Einwürfe der Gegner veranlaßte) spätere Umbildung jener Lehre betrachtet werden, die füglich als ein Neu-Sabellianismus bezeichnet werden kann. Ihre vornehmlichsten Lehr- und Unterscheidungspunkte sind im Vergleich mit der älteren Doktrin die folgenden.

Übereinstimmend mit dem Grundsatz des Sabellius (und Noetus), daß Gott nur dann unsichtbar und unfaßbar sei, wenn er nicht gesehen und begriffen sein wolle, sich aber nach Belieben auch in sichtbarer und greifbarer Gestalt darstellen könne[2]), lehrt auch der Dichter eine mannigfaltige Selbstoffenbarung Gottes an Engel und Menschen in Formen, die ihren Erkenntnisweisen entsprechen (V. 109 ff.):

In primitiva sua [forma] a nullo videtur,
Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur . . .
Sunt quibus in ignem apparuit voce locutus,
Sumptus est in carnem, quem regio nulla capebat.

---

[1]) Athanasius, Oratio IV. contra Arianos n. 25: *φησὶ γὰρ (Σαβέλλιος): Ὥςπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς Υἱὸν καὶ Πνεῦμα.*

[2]) Hippolyt, Philosoph. IX 10: *Λέγουσι γὰρ (Νοητὸς καὶ Σαβέλλιος) οὕτως· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ Πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον. ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος, ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται . . .*

Hic Deus omnipotens, Dominus suae conditionis,
Cum sit invisibilis, facit se videri quibusdam.
Qui formatur modo, modo se diffundit in auras.

Ein erster wesentlicher Unterschied gegen die Auffassung des Genannten äußert sich aber schon in dem Namen, welchen der Dichter dem göttlichen Wesen beigelegt wissen will, insofern sich dasselbe durch keine Offenbarung kundgibt, sondern in seinem weltfernen Eigenleben verharrt. Während Sabellius dasselbe unter dieser Rücksicht *πατήρ* benennt und diese Bezeichnung als den eigentlichen Gottesnamen betrachtet, hält Kommodian, wie sogleich näher zu zeigen, das Wort pater für eine Benennung, die Gott an sich nicht zukomme, sondern ihm nur aus einem äußeren und zufälligen Grunde gegeben werde. An sich, so lehrt der Dichter, sei Gott das „Verbum“:

(V. 91 ff.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus ...
Is erat in verbo positus, sibi solo notatus.

(V. 111 f.) Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur.

Ein zweiter Punkt, in welchem sich seine Darstellung von der des Sabellius unterscheidet, liegt in der Begründung, die er für den Sohnesnamen Christi gibt. Nach sabellianischer Lehre hat der in Christus erschienene Gott Vater sich seiner menschlichen Geburt wegen Sohn genannt (*υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν*), und deshalb gebühre einer und derselben Person der Name „Vater“ und „Sohn“ in Hinsicht der verschiedenen Zuständlichkeit, in die sie nacheinander eingetreten sei (*ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν*).[1] Der Dichter dagegen erklärt, daß Christus den Namen „Sohn Gottes“ nur zur Bewahrung seines Inkognito angenommen habe, um den Satan über seine Persönlichkeit hinters Licht zu führen und durch List zu überwinden, wie derselbe durch List die Menschen umgarnt habe; selbst das jüdische Volk habe sich durch jenen Namen so sehr täuschen

---

[1]) Hippolyt, Philos. IX 10.

lassen, daß es in Christus den einen wahren Gott nicht erkannte:

(V. 363ff.) Idcirco nec voluit se manifestare, quis esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre.
Sic ipse tradiderat semetipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris Altissimi filius esset.
Hoc et ipse fremit[1]), humilis in carne cum esset,
Testaturque patrem, ut ora prophetica firmet.

(V. 617 f.) Nam[2]) populus ille primitivus illo deceptus,
Quod filium (se) dixit, cum sit Deus pristinus ipse.

Mit dieser Deutung des Sohnesnamens als einer von Gott nur aus einem äußerlich politischen Grunde gewählten Bezeichnung hängt nun auch die des Vaternamens zusammen, welche der Dichter in Vers 277 f. gibt:

Hic pater in filio venit, Deus unus ubique,
Nec pater est dictus, nisi factus filius esset.

Dieselbe besagt, daß Gott erst „Vater" benannt worden sei (nämlich von Christus selbst, s. V. 368), nachdem er sich als „Sohn" auf Erden angekündigt und eingeführt hatte. So äußerlich, wie den einen, trägt er mithin auch den anderen Namen: jener ist nur das Konsequens und Korrelativ zu diesem.

Forschen wir nach dem Grunde der ablehnenden Haltung, welche die von Kommodian vertretene Lehre im Unterschied von derjenigen der älteren Monarchianer gegen die Anerkennung einer realen Bedeutung der Namen „Vater" und „Sohn" bekundet, so drängt sich der Gedanke auf, daß sie durch das Bedürfnis der Abwehr gegen die von den Bestreitern des Sabellianismus gemachten Einwendungen hervorgerufen worden sei. Diesem Zwecke wenigstens vermochte die neu eingenommene Stellung vortrefflich zu dienen, indem ihr gegenüber eine Beweisführung im vornhinein gegenstandslos wurde, wie sie z. B. Epiphanius (haer. 57, 3) gegen Noët anwendet: „Etenim qui fieri

---

[1]) = praedicat; vgl. Eccl. 13, 14.

[2]) = autem.

potest, ut idem Pater sit, ac Filius? Nam si Filius est, necesse est alicuius sit filius, a quo sit genitus." [1]) — Durch die andere Erklärung aber, welche vom Dichter im Anschluß an die oben angeführten Verse abgegeben wird und welche besagt, daß der eine Gott infolge seines Erscheinens auf Erden den Himmel keineswegs verlasse:

(279 f.) Nec enim relinquit caelum, ut in terra pareret,
Sed, sicut disposuit [2]), visa est in terra maiestas

konnte er sich auch ohne Mühe der Argumentation entziehen, die Epiphanius (haer. 62, 5) unter Berufung auf die Stimme des Vaters „Hic est filius meus dilectus" gegen Sabellius anwendet: „In caelo erat Pater, o homo contentiosissime, de caelo vox illa venit. Itaque si de caelo vox illa lapsa est, cognosce erroneam mentem tuam. Cuinam Pater ista dicebat: hic est filius meus dilectus?" [3]) Dieser Einwurf war wohl gegen die von Sabellius gegebene Darstellung begründet, daß Gott nacheinander (*κατὰ χρόνων τροπήν*) Vater und Sohn sei; gegen die von ihr abweichende Doktrin Kommodians aber, daß der eine Gott zu gleicher Zeit körperlich auf Erden und körperlos im Himmel weile, war er nicht mehr angebracht.

Mit der Behauptung endlich, daß Gott in sich weder „Vater" noch „Sohn", sondern das „Verbum" sei, stellt sich die Lehre des Dichters auf einen Boden, auf dem sie mangels gleicher Voraussetzungen mit dem Gegner auch von Argumentationen nicht betroffen wird, die Athanasius (Or. IV. contra Arianos n. 25) gegen Sabellius gebraucht. Dieselben beruhen auf dem von beiden Parteien gleichmäßig festgehaltenen Gedanken, daß der Namensunterscheidung von „Vater", „Sohn" und „Geist" eine reale

---

[1]) *Πῶς γὰρ εἴη Πατὴρ ὁ αὐτὸς καὶ Υἱὸς ὑπάρχων; εἰ γὰρ Υἱὸς ὑπάρχει πάντως τοῦ τινος Υἱὸς εἴη, ἀφ' οὗ γεγέννηται. Εἰ δὲ Πατήρ ἐστιν, ἑαυτὸν γεννᾶν ἀδύνατον.*

[2]) = voluit.

[3]) *Ἄνω ἦν ὁ Πατήρ, ὦ φιλόνεικε, ἄνωθεν ἡ φωνὴ ἤρχετο. Εἰ τοίνυν ἄνωθεν ἡ φωνή, διάκρινόν μοι τὴν παραπεποιημένην σου διάνοιαν. Τίνι ὁ Πατὴρ ἔλεγεν· Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐφ' ὃν ηὐδόκησα; καὶ τίς ἦν οὗτος;*

Unterscheidung im göttlichen Wesen entsprechen müsse, und bezwecken den Nachweis, daß eine bloß modale Unterscheidung, wie sie von Sabellius gelehrt werde, sich in Widersprüche verwickle; denn wenn der „Vater“ sich in seinem Wirken bald als „Sohn“, bald als „Geist“ kundgebe, so folge, daß eine solche Darstellung nacheinander entweder die Wahrheit seines Wesens als „Vater“, oder die Wirklichkeit seines Wirkens als „Sohn“, oder als „Geist“ aufhebe.[1]) Zufolge der Ablehnung einer jeden inneren Unterscheidung von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“, sowie kraft der Berufung auf eine nur äußere Geltung dieser Namen entzieht sich die trinitarische Lehre Kommodians auch dem Vorwurf des hier formulierten Widerspruchs.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Monarchianismus des Dichters eine Trinität nur noch dem Namen nach kennt. Die Formel über Gott, deren er sich bedient (V. 94):

Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus

ist ohne realen Gehalt, eine Schale ohne Kern. Wann und wie ihr der Inhalt, den sie zur Zeit des Sabellius noch gehabt hat, verloren ging, ist infolge Mangels an Nachrichten über die Entwicklung der sabellianischen Lehre schwer zu sagen. Kommodian ist uns nur ein Zeuge dafür, daß die Entwicklung von der modalistischen Trinitätsauffassung zu einer nominalistischen stattgefunden hat und daß in letzterer das Wahrzeichen des vom Dichter vertretenen Neusabellianismus liegt.

An dieser Stelle möge auch noch kurz der Lehre von der Inkarnation gedacht werden, die das Carmen in den Versen 281—284 berührt. Der Wortlaut derselben steht infolge Ausfalls von 1 1/2 Versen nicht ganz fest, doch dürfte es gelingen, das Fehlende im Sinne der Dichtung zu ergänzen.

---

[1]) Ait enim (Sabellius): Quemadmodum »divisiones sunt gratiarum, idem autem Spiritus« (1. Cor. 12, 4), ita et Pater quidem idem est, sed in Filium et Spiritum dilatatur. Sane id absurdum est. Si enim eadem ratio est Dei et Spiritus, sequitur, ut Pater Verbum sit et Spiritus sanctus, ita ut sese ad cuiusque necessitatem accomodans modo sit Pater, modo Verbum, modo Spiritus sanctus; atque adeo nomine tenus Filius erit et Spiritus, re autem vera tantummodo Pater . . .

Der von Dombart in trefflicher Weise aus dem Verskonglomerat: „De virtute sua carnasse licet facere fimbriam unam“ zum Teil wiederhergestellte, zum Teil als lückenhaft erwiesene Abschnitt Vers 281—283 läßt im Verein mit dem wieder gut überlieferten Vers 284 das Folgende erkennen:

De virtute sua carna[liter na]sci [se fecit]
* * * * * *
* * licet facere fimbriam unam.
Iam Deus caro erat, in qua Dei virtus agebat.

Da schon die voraufgehenden Verse 277—280 das Herniedersteigen Gottes vom Himmel und sein Erscheinen auf Erden behandeln, so scheint mit Hinblick auf Vers 281, in dem die Übernahme der menschlichen Natur, und auf Vers 284, in welchem die eben vollzogene Vereinigung mit derselben erwähnt wird, kein Anlaß zu zweifeln, daß in der Verslücke die Art der Vereinigung zwischen der Gottheit und der menschlichen Natur dargestellt war. Darauf deutet auch die erhaltene Hälfte des zweitverlorenen Verses, indem der Ausdruck: „licet facere fimbriam unam“ auf eine eben vorher gemachte Angabe über die Verbindung zweier Einheiten zu einer einzigen hinweist, die der Verbindung getrennter Fäden zu einer einzigen Franse entspricht. Das Beispiel erinnert an ein anderes, dessen sich Tertullian adv. Praxean c. 27 bedient, um die Vorstellung abzuweisen, als ob das Verbum sich so mit dem Fleische vereinigt habe, daß durch die Vereinigung ein neues Drittes entstanden sei: „Si enim Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum (Hellgold) ex auro et argento et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur.“ Den Gedanken an eine solche Vermischung schließt die Natur des vom Dichter gewählten Vergleichs selbst aus; letzterer weckt vielmehr die Vorstellung, daß nach Kommodians Auffassung Gottheit und Menschheit unter Fortdauer ihrer Eigennatur zu einer festen Einheit wie zwei Fäden zu einer Franse „verflochten“ (ὑφαίνεσθαι) worden seien, ein Bild, unter dem bekanntlich

schon Origenes die Verbindung der Gottes- und Menschennatur in Christus darstellt. Zur Ergänzung der Verslücke scheint es daher nur der Ergänzung des durch die fimbria angedeuteten Vergleichs und seiner Anwendung auf die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus zu bedürfen. Dieser Anforderung aber möchten vielleicht unter Beachtung des Wort- und Versgebrauchs bei Kommodian die Verse entsprechen:

[Et verbum et carnem sic ipse coniunxit in unum,
Ut nobis ex filis] licet facere fimbriam unam.

§ 3.

Die Engel- und Dämonenlehre des Dichters.

Der Inhalt der Darstellung, welche das Buch Henoch[1] über den Fall der Engel gibt, ist wie von vielen anderen christlichen Schriftstellern des 2.—5. Jahrhunderts, so auch von Kommodian wiedergegeben worden. Soweit die apokryphe Erzählung für das Verständnis seiner Ausführungen inbetracht kommt, lautet sie also: (Kap. 6, 1) „Als die Menschenkinder zahlreich geworden waren, da wurden ihnen in jenen Tagen schöne und liebliche Töchter geboren. (2) Und es sahen sie die Engel, die Söhne der Himmel, und sie begehrten ihrer und sprachen untereinander: Wohlan, wir wollen uns Weiber auswählen aus den Menschenkindern und uns Kinder erzeugen! (Kap. 7, 1) . . . Und sie nahmen sich Weiber, und ein jeder wählte sich eine aus, und sie fingen an zu ihnen hineinzugehen und sie vermischten sich mit ihnen und lehrten sie Zaubermittel und Beschwörungen und zeigten ihnen das Schneiden der Wurzeln und Hölzer. (2) Und jene wurden schwanger und gebaren mächtige Riesen, deren Länge 3000 Ellen war, (3) welche allen Erwerb der Menschen verzehrten . . . (Kap. 8, 1) Und Azazel lehrte die Menschen Schwerter und Messer, Schilde und Brustpanzer verfertigen, und er zeigte ihnen die Metalle und ihre

[1]) Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der K. Pr. Ak. d. Wiss. von J. Flemming und L. Radermacher (Leipzig 1901).

Bearbeitung, und Armspangen und Schmucksachen, und die Kunst, die Augen zu schwärzen, und die Verschönerung der Augenbrauen, und das allerkostbarste und auserlesenste Gestein und allerlei Farbtinkturen."

Ausführlich und mit neuen Zutaten versehen bringt schon die 8. Ps.-Klementinische Homilie (Kap. 12—19) diese Erzählung, um aus dem Ursprung der Giganten und der Verehrung, die sie bei Lebzeiten und nach ihrem Tode als Dämonen von den Menschen empfingen, die Entstehung und Verwerflichkeit des Dämonenkults zu lehren. In gleicher Absicht wird sie von Justin (Apol. II 5) verwertet. Tertullian (de cultu fem. I 2 und II 10) und Cyprian (de hab. virg. 14) nehmen sie zur Grundlage, um den dämonischen Ursprung und durch ihn die sittliche Unerlaubtheit der Toilettenkünste nachzuweisen, Laktanz (Inst. II 14 bis 16), um die heidnischen Gottheiten als identisch mit den Dämonen und den Götzendienst als einen Tribut an ihre unersättlichen Gelüste darzutun. In einfach geschichtlicher Form als Bericht tritt sie bei Ambrosius (de Noe et Arca c. 4; de virgin. I 8 n. 53) und bei Sulpicius Severus (Chron. I 2 n. 7[1]) auf. Bei Augustin (de civ. Dei 15, 23) wird sie einer kritischen Betrachtung inbezug auf die Persönlichkeiten der sündigenden Engel unterzogen, deren Ergebnis die Folgerung ist, daß unter denselben, die Wahrheit der Sache selbst vorausgesetzt, nur bereits vorher gefallene Geister verstanden werden dürften. Über die Verbreitung des Glaubens in Volkskreisen aber, daß die Kenntnis der Zauberei und der menschlichen Künste von den gefallenen Engeln herrühre, belehrt die Bemerkung, mit welcher Kassian (Coll. VIII 21) seinen Hinweis auf Cham, den Sohn Noes, als den Lehrmeister der Geheimkünste schließt: „Hac

---

[1]) Ed. Halm (C. S. E. L. I. p. 4, 25 sqq.): Qua tempestate, cum iam humanum genus abundaret, angeli, quibus caelum sedes erat, speciosarum forma virginum capti illicitas cupiditates appetierunt: ac naturae suae originisque degeneres relictis superioribus, quorum incolae erant, matrimoniis se mortalibus miscuerunt. Hi paulatim mores noxios conserentes humanam corrupere progeniem, exque eorum coitu Gigantes editi esse dicuntur, cum diversae inter se naturae permixtio monstra gigneret.

itaque ratione illa opinio vulgi, qua credunt angelos vel maleficia vel diversas artes hominibus tradidisse, in veritate completa est."

Die Darstellung, welcher wir in der Instr. I 3 Cultura Daemonum bei Kommodian begegnen, bekundet sich demnach als Ausdruck eines selbst noch im 5. Jahrhundert und zwar nachweislich speziell in Südgallien nicht erstorbenen Glaubens.[1]) Ihr Zweck ist mit dem von Laktanz verfolgten

---

[1]) Eine Anspielung auf die Anschauung, daß die Giganten die Urheber aller Schlechtigkeit auf Erden seien, enthält auch noch die nach 410 geschriebene Epist. X des hl. Hieronymus (Migne 22, 343) n. 1: Exinde paulatim recrudescente peccato totius orbis naufragium Gigantum adduxit impietas.

Direkte Bestreiter der Ansicht, daß die Engel sich mit Menschentöchtern fleischlich vergangen hätten und deshalb von Gott verstoßen worden seien, sind Chrysostomus (Homil. 22 in Genes.) und Theodoret (Quaest. 47 in Genes.). Beide erklären die Sache in sich für töricht und unmöglich. Unter den Lateinern spricht sich zuerst Philastrius dagegen aus, der es (lib. de haer. cap. 108) für eine Häresie hält zu behaupten, daß die Engel sich vor der Sintflut mit Weibern vermischt hätten und daß aus dieser Verbindung die Giganten entstanden seien.

An dieser Stelle möge noch auf eine andere, die Urgeschichte betreffende Eigentümlichkeit aufmerksam gemacht werden, welche Kommodian mit einem anderen südgallischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts teilt. Dieselbe bezieht sich auf die Besiedlung der Inseln. Nach dem Carmen Vers 169 f. soll Gott aus Anlaß des babylonischen Turmbaues die Menschen über die Inseln zerstreut und dadurch ihre Vielsprachigkeit bewirkt haben:

Adgressi sunt stulti turrem fabricare sub astris . . .
Quod Deus ut vidit fieri sub una loquella,
Descendit et fecit, loquerentur lingua diversa.
Quos inde disparsit per insulas terrae semotos,
Ut fierent gentes vario sermone loquentes.

Ganz ähnlich stellt der massiliensische Rhetor Cl. Marius Victor in seiner Alethia III 274 ff. den Auszug der Menschen nach der Sprachverwirrung dar:

Gentem lingua facit: sparguntur classibus aequis
Diductasque petunt vario sub sidere terras . . .
Sic tunc in partes populus se dissicit unus
Et species fit quaeque genus longeque remotis
Considunt terris atque orbem gentibus implent.

Einer Verbreitung des Menschengeschlechtes über die Inseln erwähnt Sulpicius Severus schon vor dem Eintritt der Sprachenverwirrung.

gleich, indem der Dichter den Götzen- und Dämonendienst als identisch nachzuweisen sucht; daß sie auch auf Laktanz als ihrer Quelle beruht, dürfte der sogleich unten anzustellende Vergleich mit den einschlägigen Stellen der Institutiones erkennen lassen. Die Instructio lautet:

Cultura Daemonum.

Cum Deus omnipotens exornasset mundi naturam,
Visitari voluit terram ab angelis istam.
Legitima cuius spreverunt illi demissi:
Tanta fuit forma feminarum, quae flecteret illos.
5 Ut coinquinati non possunt caelo redire,
Rebelles ex illo contra Deum verba misere.
Altissimus inde sententiam misit in illis.
De semine quorum Gigantes nati feruntur:
Ab ipsis in terra artis prolatae fuere,
10 Et tingere lanas docuerunt, et quaeque geruntur,
Mortales et illi mortuos simulacro ponebant.
Omnipotens autem, quod essent de semine pravo,
Non censuit illos recipi defunctos e morte.
Unde modo vagi subvertunt corpora multa,
15 Maxime quos hodie colitis et deos oratis.

Zur näheren Vergleichung des Gedichtes mit der Schilderung, welche Laktanz in den Institutionen II 14 entwirft, lassen wir soweit nötig zunächst den Wortlaut derselben folgen:

(14, 1) Cum ergo numerus hominum coepisset increscere, providens deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio dederat terrae potestatem, vel corrumperet homines, vel disperderet, quod in exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani: quibus praecepit ante

---

Nach seiner Darstelluug zog sich die gesamte Menschenzahl an einem Orte zusammen, um ein staunenerregendes Werk vor der endgültigen Trennung zu schaffen. Vgl. Chronicor. I 4, 3: »Sed cum multiplicaretur humanum genus diversaque loca atque insulas mortales haberent, una tamen omnes lingua utebantur, donec se in unum dispergenda per totum orbem multitudo contraxit.« Letzteres erklärt sich wohl aus Genes. X 4. 5., während der von Kommodian und Victor gegebenen Darstellung eine andere Überlieferung zugrunde zu liegen scheint.

omnia, ne terrae contagione maculati substantiae caelestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit, quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. (2) Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in caelum ob peccata, quibus se inmerserant, non recepti ceciderunt in terram. (3) Sic eos diabolus ex angelis dei suos fecit satellites ac ministros. (4) Qui autem sunt ex his procreati, quia neque angeli neque homines fuerunt, sed mediam quandam naturam gerentes, non sunt ad inferos recepti, sicut in caelum parentes eorum. (5) Ita duo genera daemonum facta sunt, unum caeleste, alterum terrenum. Hi sunt inmundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps. (11) Hi ut dico spiritus contaminati ac perditi per omnem terram vagantur et in solacium perditionis suae perdendis hominibus operantur. (12) Itaque omnia insidiis, fraudibus, dolis, erroribus conplent: adhaerent enim singulis hominibus et omnes ostiatim domos occupant ac sibi geniorum nomen adsumunt; sic enim latino nomine daemonas interpretantur. (13) Hos in suis penetralibus consecrant, his cotidie (vina) profundunt et scientes daemonas venerantur quasi terrestres deos et quasi depulsores malorum, quae ipsi faciunt et inrogant. (14) Qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum et occulte in visceribus operati valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere.

Daß diese Darstellung der Institutionen unter direkter Benutzung des Henochbuches entstanden ist, beweist eine Reihe charakteristischer Züge, welche nur sie mit demselben gemein hat. Dazu gehört:

a) Die Gleichartigkeit des Anfangs (14, 1): Cum ergo numerus hominum coepisset increscere = (6, 1): „Als die Menschenkinder zahlreich geworden waren."

b) Der Hinweis auf die Absicht Gottes (14, 1), den Sünden der Engel keine Verzeihung angedeihen zu lassen.

Derselbe entspricht der Offenbarung, welche Henoch in Kap. 12, 5 empfängt: „Sie werden keinen Frieden, noch Vergebung der Sünden haben."

c) Die Unterscheidung der doppelten Art von Dämonen, der Giganten, welche auf Erden, und der gefallenen Engel, welche im Himmelsraum hausen. Dieselbe wird im Henochbuch in Kap. 15, 9 f. vorgetragen: „Böse Geister werden sie (die Riesen) auf Erden sein und böse Geister genannt werden. Die Geister des Himmels sollen im Himmel ihre Wohnung haben, und die Geister der Erde, die auf Erden geboren wurden, sollen auf Erden ihre Wohnung haben."

d) Die Charakterschilderung der Gigantengeister, welche unstät auf Erden umherschweifen, um Unrecht und Gewalt zu verüben. Sie wird im Anschluß an die vorhin genannte Stelle ganz ähnlich im Henochbuche gegeben. Nach dem in dieser Partie deutlicheren griechischen Text desselben lautet sie (15, 11): *Καὶ τὰ πνεύματα τῶν γιγάντων Ναφηλεὶμ ἀδικοῦντα, ἀφανίζοντα καὶ ἐμπίπτοντα καὶ συμπαλαίοντα καὶ συρρίπτοντα ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ δρόμους ποιοῦντα καὶ . . . προςκόπτοντα.* Den hier vorkommenden Ausdrücken entsprechen zum Teil unmittelbar die Bezeichnungen, deren sich Laktanz betreffs der Gigantengeister bedient: so dem *δρόμους ποιοῦντα* (*ἐπὶ τῆς γῆς*) das „per omnem terram vagantur", dem *ἀφανίζοντα* die Aussage „spiritus sunt tenues et incomprehensibiles", dem *ἐμπίπτοντα* die erweiterte Ausführung „insinuant se corporibus hominum . . ."

Diesen Anlehnungen an das Henochbuch stehen in der Darstellung der Institutiones aber auch eigenartige Auffassungen des Auktors gegenüber, welche seinem Bericht das Gepräge einer gewissen Neuheit verleihen. Unter diesen Sonderzügen fallen auf:

a) Die Erklärung, daß Gott selbst die Engel zum Schutz und zur Pflege des Menschengeschlechtes auf die Erde entsendet habe, und die strenge Weisung, welche sie erhalten hätten, sich vor Befleckung durch irdische Unlauterkeit zu bewahren.

b) Die Ansicht, daß die Geister der erdgeborenen Engelsöhne in ihrer ruhelosen Wanderung Einkehr in

Menschenleiber und Götzenbilder halten, dort um zu quälen, hier um sich göttliche Ehren erweisen zu lassen.

c) Die Behauptung, daß dieselben sich einen eigenen Kult geschaffen hätten, indem sie die Menschen lehrten, Statuen verstorbener Könige anzufertigen und unter deren Namen sie selbst anzubeten (II 16, 3): „Hi sunt, qui fingere imagines et simulacra docuerunt, qui ut hominum mentes a cultu veri dei averterent, effectos mortuorum regum vultus et ornatos exquisita pulchritudine statui consecrarique fecerunt et illorum sibi nomina quasi personas quasdam induerunt."

Vergleicht man mit diesen Sonderzügen der Schilderung bei Laktanz das Bild, welches Kommodian von dem Fall der Engel und dem Wesen und Walten der Dämonen entwirft, so wird man in demselben unschwer die Abhängigkeit von jener Vorlage erkennen. Wie Laktanz, läßt nämlich auch Kommodian die Engel durch Gottes Willen auf die Erde entsendet werden, während sie nach dem Henochbuch aus freier Wahl herniedersteigen; wie jener von einem praeceptum spricht, welches ihnen nachdrücklich eingeschärft worden sei, so redet auch dieser von einem Gebot, das sie erhalten, aber nicht befolgt hätten. Der einzige Unterschied in der Darstellung beider liegt nur darin, daß der eine weitläufiger erklärt, was der andere kurz andeutet. Wie sehr das Verständnis der Dichtung aber von einer Zurateziehung jener Vorlage bedingt ist, kann näherhin der Vergleich zwischen der Lehre des Laktanz über den von den Dämonen eingeführten Statuenkult verstorbener Herrscher (s. oben unter c) und den im eigenen Zusammenhang der Instructio unverständlichen Vers 11 zeigen. Nach der Angabe in Vers 10 nämlich, daß die Giganten

Et tingere lanas docuerunt et quaeque geruntur

folgt der durch die Vieldeutigkeit seiner Wortformen und den Mangel eines direkt greifbaren Gedankens rätselhafte Satz:

Mortales et illi mortuos simulacro ponebant.

Die Übersetzung: „Jene stellten auch verstorbene Menschen im Bilde (zu Kultzwecken) dar", ergibt sich als der

Gedanke des Dichters erst unter Berücksichtigung dessen, was in den Institutionen über diese Art des dämonischen Wirkens der Giganten gesagt wird. Nicht weniger schwer verständlich als der eben genannte Vers sind an sich auch die Schlußverse des Gedichtes, welche das Treiben der abgeschiedenen Gigantengeister mit den Worten schildern:

Unde modo vagi subvertunt corpora multa,
Maxime quos hodie colitis et deos oratis.

Daß das Wort subvertere hier brachylogisch zugleich in seinem eigentlichen (= umkehren, perdere) und in einem übertragenen Sinne (= einkehren, devertere in) gebraucht ist, um einerseits die Quälereien der Geister an Menschen, anderseits ihr Einschlüpfen in die Götzenbilder auszudrücken, wird ebenfalls erst im Hinblick auf die Darstellung der Institutionen über die Gepflogenheiten derselben deutlich. Mittels ihrer tritt als der ungebührlich zusammengepreßte Inhalt jener beiden Verse der Gedanke zutage, daß die Gigantengeister „jetzt ruhelos (Menschen-) Leiber verkehren (insinuant se corporibus hominum), vornehmlich aber in die [Leiber, d. i. Götzenbilder] einkehren, welche als Gottheiten verehrt und angerufen werden". (Vgl. Institut. II 13: Hos in suis penetralibus consecrant, his vina profundunt et scientes daemonas venerantur quasi terrestres deos.)

Die Abhängigkeit von den Institutionen des Laktanz, welche in Stoff und Form der Dichtung hervortritt[1]), läßt jene als die Hauptquelle der Schilderung erkennen, welche Kommodian über den Fall der Engel und das Wirken der Dämonen gibt. Daß er daneben auch aus anderen Dar-

---

[1]) Auch im Ausdruck stimmt Kommodian vielfach mit Laktanz überein. Vgl.

Instit. II 14,	Instr. I 3,
2: mulierum congressibus inquinavit	V. 5: coinquinati
{2: in caelum non recepti {4: non sunt ad inferos recepti	V. 13: non censuit illos recipi
5: malorum, quae geruntur auctores	V. 10: et quaeque geruntur
16,5: Hi porro incesti ac vagi spiritus	V. 14: Unde modo vagi

stellungen geschöpft hat, die nach Kassians Zeugnis in Volkskreisen umliefen und den Engeln die Erfindung aller Künste zuschrieben, zeigen die Verse 9 f.:

Ab ipsis in terra artis prolatae fuere
Et tingere lanas docuere et quaeque geruntur,

die bei Laktanz keine Parallele haben.

Eine bis ins fünfte Jahrhundert nachweisbare Meinung teilt der Dichter auch in der Anschauung, daß Gott von Anfang an dem (später apostasierten) Teufel die Herrschaft über diese Welt übertragen habe:

(Carm. V. 153) Rectorem in terra dederat Deus angelum istum.

Ganz ähnlich spricht sich Laktanz in den Inst. II 14, 1 aus: „deus (diabolo) ab initio dederat terrae potestatem", und auch Augustin gibt derselben Auffassung mit den Worten Ausdruck (De serm. Domini in monte II 14): „Sed qui servit mamonae, illi utique servit, qui rebus istis terrenis merito suae perversitatis praepositus, magistratus huius saeculi a Domino dicitur."

Verwandt mit der vorhin genannten Ansicht ist eine andere, die Kommodian hinsichtlich des Anteils an der Weltregierung äußert, welcher den Engeln von Gott nach der Weltschöpfung übertragen worden sei (Carm. V. 95 ff.):

Sed ex quo decrevit mundum componere signis
Ignem interposuit metuendum angelis ipsis.
Quos tamen distribuit minoris potentiae factos,
Ut regerent caelos et terram et subdita terrae.

Daß auch diese Meinung, welche schon von Justin (Apol. II 5[1]) geteilt wurde, noch im 5. Jahrhundert geherrscht hat, lehrt ihre ausführliche Berücksichtigung in dem höchst angesehenen und weitverbreiteten Kommentar des Rufinus zum apostolischen Symbolum.[2])

---

[1]) (Deus) hominum ac rerum sub caelo positarum curam angelis, quos huic praefecit mundo, commisit.

[2]) n. 15 (Migne P. L. 21, 353): Etenim, ut breviter aliqua etiam de secretioribus perstringamus, ab initio Deus cum fecisset mundum, praefecit ei et praeposuit quasdam virtutum caelestium potestates, quibus regeretur et dispensaretur mortalium genus . . . Sed et horum nonnulli, sicut et

§ 4.

Die eschatologischen Vorstellungen Kommodians.

Die nach unseren früheren Untersuchungen[1]) dem Carmen erst nachträglich angehängte und durch den Glauben des Dichters an die unmittelbare Nähe des Weltendes veranlaßte Schlußpartie (V. 805—1060) behandelt unter dem Titel de Antichristo[2]) die Anzeichen und den Verlauf der Endereignisse.

Als sicheres Vorzeichen des drohenden Weltunterganges betrachtet der Verfasser einen eben von den „Goten" unternommenen Vorstoß über die Donau: an ihrer Spitze glaubt er den apokalyptischen König „Apollyon" (Apok. 9, 11); als den Erfolg ihres Unternehmens verkündet er die Einnahme Roms und (nach Apok. 9, 10) eine fünfmonatige Besetzung und Plünderung der Stadt (V. 805—822). Mit der Vertreibung der Goten werden alsdann die Endereignisse selbst ihren Anfang nehmen. Jene soll durch den der Unterwelt entsteigenden Kaiser Nero bewirkt werden; auf Bitten der Juden und des Senats wird sich derselbe darauf zur Verfolgung des inzwischen erschienenen Propheten Elias und weiterhin zu einer allgemeinen Christenverfolgung bestimmen lassen, bis ihn nach 3½ Jahren sein Schicksal ereilt. Ein orientalischer Herrscher, der eigentliche Antichrist, zieht nämlich mit einem gewaltigen Heere gegen ihn heran, schlägt ihn, vernichtet Rom und wendet darauf seinen Marsch nach Judäa, wo er von den Juden freudig begrüßt wird und göttliche Ehren empfängt (V. 823—936). Aber nicht lange, so erkennen dieselben ihren Irrtum, daß sie nicht den vermeintlichen Messias, sondern einen gottfeindlichen Betrüger aufgenommen haben, und auf ihr Flehen sendet Gott die seit der Zeit der assyrischen Gefangenschaft verborgen gehaltenen zehn Stämme Israels, um Jerusalem zu befreien.

---

ipse, qui princeps appellatus est mundi, datam sibi a Deo potestatem, non his quibus acceperant legibus temperarunt, sed suis parere praevaricationibus docuerunt.

[1]) S. oben S. 64 ff.

[2]) Vgl. S. 72.

Auf einem von steten Wundern begleiteten Zuge nähern sich dieselben der heiligen Stadt, überwinden mit Hilfe der Engel den Antichrist und halten ihren Einzug, nach welchem sogleich die erste Totenerstehung stattfindet (V. 937—992). An dieser Stelle hebt die schon früher dargelegte[1]) Unordnung des Gedichtes an, indem der Verfasser nach Erwähnung des ersten Weltbrandes (V. 993—998) unter Übergehung des (nach der Ordnung der Instruktionen II 2—4) nun zunächst zu behandelnden irdischen (tausendjährigen) Gottesreiches ganz unvermittelt zur Darstellung des zweiten Weltbrandes (V. 999—1041) und des letzten Gerichtes (V. 1042—1060) eilt.

Da das von Kommodian an erster Stelle verkündete Vorzeichen des Weltunterganges, d. i. der Einfall der „Goten" über die Donau, in seiner Beziehung zu den zeitgenössischen Anschauungen über die Identität derselben mit dem Volke Gog schon im ersten Kapitel (§ 3) einläßlich behandelt worden ist, so erübrigt nunmehr eine Untersuchung über den Ursprung und die Verbreitung der eigentümlichen Ideen, welche der Dichter in Hinsicht der Endereignisse selbst vorträgt: sie betreffen das Auftreten des Antichrist (I.), das Erscheinen der verlorenen $9^1/_2$ Stämme (II.) und die Erwartung des tausendjährigen Reiches (III.).

I. Die Antichristsage bei Kommodian.

Die auffallendste Eigentümlichkeit in der Lehre des Auktors vom Antichrist ist die formelle Unterscheidung zweier Persönlichkeiten dieses Namens, nämlich des aus der Unterwelt wiedererscheinenden Kaisers Nero und eines orientalischen Königs, von welchen jenem im Westen, diesem im Osten die Rolle des Verderbers und letzterem zugleich die Aufgabe der Vernichtung Neros und seiner Herrschaft zuerteilt wird (V. 933 ff.):

> Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis,
> Isti duo semper prophetae sunt in ultima fine.
> Urbis perditio Nero est, hic terrae totius.

---

[1]) S. S. 66 f.

Die Unterscheidung ist um so bemerkenswerter, als sie gerade in den Quellen fehlt, welchen Kommodian in der Beschreibung der Zeiten des Antichrist zumeist folgt, d. i. in der Apokalypse, in der Abhandlung Hippolyts *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* und in der Ps.-Hippolyteischen Darstellung *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου*. Wir werden unser Augenmerk daher insbesondere auf die Frage zu lenken haben, wodurch der Dichter zu der Ansicht betreffs eines doppelten Antichrist gelangt sei. Bevor wir uns derselben zuwenden (B), geben wir zunächst einen Benützungsnachweis der genannten Quellen in der Schilderung des Carmen (A).

A. 1. Eine sehr enge Anlehnung an das Werk Hippolyts *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* (ed. Bonwetsch) lassen die folgenden Parallelen erkennen:

Carmen	Hippolyt
847 Ista quia faciat (Helias) cruciati nempe Iudaei Multa adversus eum conflant in crimina falsa. 852 Exorant Neronem precibus et donis iniquis Tolle inimicos populi de rebus humanis. 855 At ille suppletus furia . . .	H. c. 58 (p. 39, 1): *οἳ (Ἰουδαῖοι) καὶ τότε λαβόμενοι καιρὸν ἐκδικίαν παρὰ ἀνθρώπου τυχεῖν εὔχονται κατὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ ἐπεγειρόμενοι. Ὃς φυσιωθεὶς ὑπ' αὐτῶν . . .*
869 Hic ergo rex durus et iniquus Nero fugatus Pelli iubet populum Christianum ipsa de urbe.	H. c. 49 (p. 32, 20): *Δόλιος γὰρ ὢν καὶ ἐπαιρόμενος κατὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, βουλόμενος ἐκθλίβειν καὶ διώκειν αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου . . .*
873 Mittunt et edicta per iudices omnes ubique, Ut genus hoc hominum faciant sine nomine Christi.	H. c. 59 (p. 39, 3): *ἄρχεται βίβλους κατὰ τῶν ἁγίων ἐκπέμπειν τοῦ πάντας πανταχοῦ ἀναιρεῖσθαι, τοὺς μὴ θέλοντας αὐτὸν σεβάζειν καὶ προςκυνεῖν ὡς θεόν.*
875 Praecipiunt quoque simulacris tura ponenda Et ne quis lateat, omnes coronati procedant.	H. c. 49 (p. 32, 21): *κελεύει πάντας πανταχοῦ θυμιατήρια τιθέναι, ἵνα μήτις δύνηται τῶν ἁγίων μήτε ἀγοράσαι μήτε πωλῆσαι ἐὰν μὴ πρῶτον ἐπιθύσῃ . . . ἵνα πάντες ὦσιν ἐστεφανωμένοι . . .*
893 Invitatque sibi quam multas gentes ad urbem	H. c. 54 (p. 36, 5): *οὗτος γὰρ προςκαλέσεται πάντα τὸν λαὸν πρὸς*

ἑαυτὸν ἐκ πάσης χώρας τῆς διασπορᾶς.

895 Inplebitque mare navibus cum milia multa,
Et si quis occurrerit illi, mactabitur ense.

H. c. 15 (12, 8): *λευκανεῖ τὴν θάλασσαν ἀπὸ τῶν ἱστίων τῶν πλοίων αὐτοῦ . . . καὶ πᾶς ὃς ἂν συναντήσει αὐτῷ ἐν πολέμῳ ἐν μαχαίρᾳ πεσεῖται.*

897 Captivatque prius Tyrum et Sidona subactas,
Nam inde finitimae gentes terrore fatiscunt.

H. c. 52 (p. 35, 10): *τὸ δὲ ὅρμημα αὐτοῦ πρῶτον ἔσται ἐπὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα καὶ τὴν πέριξ χώραν· ταύτας γὰρ πρῶτον τὰς πόλεις ἐκπορθήσας ταῖς ἑτέραις φόβον ἐγγενήσει.*

2. Deutliche Spuren einer Abhängigkeit von der Schrift Ps.-Hippolyts *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου*, bezw. von der Quelle[1]), aus welcher der Kompilator derselben geschöpft hat, geben sich in folgenden Ausführungen kund:

879 Nulla dies pacis tunc erit nec oblatio Christo,
Sed cruor ubique manat . . .

Ps-H. c. 34 (Migne P. G. 10, 936 D): *πενθοῦσι δὲ καὶ ἐκκλησίαι πένθος μέγα, διότι οὔτε προσφορὰ οὔτε θυμίαμα ἐκτελεῖται.*

888 Per mare, per terras, per insulas atque latebras
Scrutanturque diu, exsecratos victima ducunt.

Ps-H. c. 29 (933 B): *Τότε ἀποστελεῖ ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς τῶν δαιμόνων τὰς φάλαγγας πρὸς τὸ ἐρευνῆσαι τοὺς ἀποκρυβέντας ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ καὶ προςαγαγεῖν αὐτοὺς εἰς προςκύνησιν αὐτοῦ.*

987 Displicet interea iam sero Iudaeis et ipsis
Susurrantque simul, quoniam sint fraude decepti.
Exclamant pariter ad caelum voce deflentes
Ut Deus illis subveniat verus ab alto.
Instr. I 41, 19 sq.
Recapitulantes scripturas ex eo Iudaei
Exclamant pariter ad Excelsum sese deceptos.

Ps-H. c. 31 (936 A): *Τότε ... οἱ ἄθλιοι νοήσουσιν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ πονηρὸς διάβολος καὶ κόψονται δυνηρῶς καὶ κλαύσονται μεγάλως . . . λέγοντες πρὸς ἀλλήλους . . . πῶς ἀκούοντες τῶν γραφῶν οὐ συνιῶμεν;* c. 32 . . . *καὶ μετὰ δακρύων καὶ συντετριμμένης καρδίας ζητήσουσι τὸν φιλάνθρωπον.*

---

[1]) Diese Quelle ist nicht die Darstellung Ephraems »über den Antichrist« trotz der zahlreichen Fälle, in welchen ‚Hippolyt' mit diesem übereinstimmt. Schon Laktanz hat in den Instit. VII 16 und 17 die gleiche Quelle wie ‚Hippolyt' benutzt, was bereits Brandt gesehen und in seiner Ausgabe (C. S. E. L. vol. XIX) im einzelnen angemerkt hat.

1035 Quid misera mater faciet tunc parvolo dulci? Aut si pater natum piet, quid proficit illi?	Ps-H. c. 27 (929 C): *καὶ πατὴρ τὸν υἱὸν περιπλακεὶς ἅμα ἀποθανοῦνται καὶ μήτηρ θυγατέρα ὁμοίως.*

Der Schluß des Kapitels 40 bei Ps.-Hippolyt teilt mit dem Schluß des Carmen (V. 1047—1057) die Auffassung, daß das Judenvolk in seiner Gesamtheit bei der Auferstehung den von ihm gekreuzigten Richter nur schauen werde, um von demselben den Spruch der ewigen Verwerfung entgegenzunehmen:[1])

1047 Suscitat et illos (Iudaeos), ut videant gloriam eius, Quem cruce fixerunt, sed denuo reddet in imis.	Ps-H. c. 40 (941 C): *Τῶν γὰρ Ἑβραίων ὁ δῆμος ὄψεται αὐτὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου . . . καθὼς αὐτὸν ἐσταύρωσαν . . . καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον.*

3. Aus der **Apokalypse** endlich sind die nachfolgenden Züge entlehnt:

842 Supplicat (Helias) iratus Altissimum ne pluat inde: Clausum erit caelum ex eo nec rore madescet, Et flumina quoque iratus in sanguine vertit. Fit sterilis terra nec sudat fontibus aquae Ut famis invadat; erit tunc et lues in orbe.	A. 11, 6: Hi habent potestatem claudendi caelum, ne pluat diebus prophetiae ipsorum; et potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem et percutere terram omni plaga, quotiescunque voluerint.
857 Qui (Nero) satis ut faciat illis vel certe Iudaeis Immolat hos primum et sic ad ecclesias exit.	A. 11, 7: Et cum finierint testimonium suum, bestia, quae ascendit de abysso, faciet adversus eos bellum et vincet illos et occidet eos.
859 Sub quorum martyrio decima pars corruit urbis Et pereunt ibi homines septem milia plena.	A. 11, 13: Et in illa hora factus est terrae motus magnus et decima pars civitatis cecidit et occisa sunt in terrae motu nomina hominum septem milia.

---

[1]) Die entgegengesetzte Anschauung vertritt **Philastrius von Brescia** (ed. Marx p. 68): Non multo post autem cognita eius (Antichristi) perfidia atque fallacia tunc (Iudaei) gerentes paenitudinem, qui fuerint reliqui omnes ad Christi fidem domini pervolabunt ac paenitentes delicta veniam ab ipso Christo domino sicut ceteri impetrabunt.

861 Illos autem Dominus quarto die tollit in auras,	A. 11, 11: Et post tres dies et dimidium spiritus vitae a Deo intravit in eos.
Quos illi vetuerant sepultura condi iacentes.	A. 11, 9: et corpora eorum non sinent poni in monumentis.
863 Suscitanturque solo inmortales facti de morte, Quos inimici sui suspiciunt ire per auras.	A. 11, 12: Et ascenderunt in caelum in nube et viderunt illos inimici eorum.
912 Quos ille mactatos volucribus donat in escam.	A. 19, 21: Et ceteri occisi sunt in gladio . . . et omnes aves saturatae sunt carnibus eorum.
913 Exercitus quorum necesse est victorem adorent, Cum quo redeuntes in urbe mente mutata[1]) ·	A. 17, 17: Deus enim dedit in corda eorum . . . ut dent regnum suam bestiae, donec consummentur verba Dei.
Spoliant templa et quidquid est intus in urbe. 917 Novissime nudam adigunt incendio facto.	A. 17, 16: hi odient fornicariam et desolatam facient illam et nudam . . . et ipsam igni concremabunt.
919 Cuius in exitio tabescunt corda potentium.	A. 18, 9: Et flebunt et plangent se super illam reges terrae . . . cum viderint fumum incendii eius.

Nach Ausweis dieser Parallelen besteht ein nicht geringer Teil der Antichrist-Schilderung Kommodians aus Zügen, welche der Dichter den genannten Werken entnommen hat. Für die Beurteilung seiner Darstellung ist diese Erkenntnis schon deshalb wichtig, weil sie vor Versehen zu bewahren vermag, welche Ebert[2]) bei dem Erklärungsversuch einzelner Stellen des Carmen unterlaufen sind. So glaubte der verdiente Gelehrte zunächst die Angaben bezüglich des Brandes und der Plünderung Roms in Vers 913 bis 917 aus der Geschichte deuten und an ihnen einen bestimmten Anhalt hinsichtlich der Abfassungszeit der Dichtung gewinnen zu können, während dieselben in der Tat nur eine

[1]) Daß der Ausdruck soviel besagt, wie mente divinitus mutata oder inspirata, zeigt seine Verwendung in diesem Sinne in der Instr. I 18, 11 ff..
Erumpebat enim voces quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.

[2]) Abhandlgn. d. Sächs. Gesch. d. Wiss. V. 410.

Wiederholung der in der Apok. 17, 16 f. ausgesprochenen Prophezeiungen sind.[1]) Mit Rücksicht auf die Ausführungen Hippolyts, in deren Spuren der Dichter wandelt, erweist sich ferner die andere Vermutung Eberts als nicht zutreffend, daß die Erwähnung der Perser, Meder, Babylonier und Chaldäer als der Gefolgschaft des orientalischen Herrschers und die Ankündigung seines Marsches auf Tyrus und Sidon auf persönlichen Erinnerungen des Dichters an den Eroberungszug König Sapors I. vom Jahre 241 beruhen möchten: diese Angaben erklären sich nämlich unmittelbar aus Hippolyt, der in Kap. 52 die Städte Tyrus und Sydon als das nächste Ziel der kriegerischen Unternehmungen des Antichrist nennt und in Kap. 24 die Meder, Perser und Babylonier namentlich als die Völkerschaften aufführt, die in der Gewalt der bestia seien.[2]) Daß endlich auch, um dies noch beizufügen, der Versuch Eberts eine falsche Richtung nahm, da er die Ernennung zweier Cäsaren seitens des wiedererstandenen Kaisers Nero auf die geschichtlichen Ereignisse nach dem Tode des Alexander Severus, d. i. auf die Jahre 235—244 bezog, ergibt sich aus dem schon durch Daniel 7, 24 bestimmten Charakter der Antichristsage, wonach drei römische Herrscher von der bestia besiegt und getötet werden sollen. Dadurch war der Dichter veranlaßt, neben Nero (nach einem von der römischen Kaisergeschichte oft genug gebotenen Vorbild) zwei Mitkaiser anzunehmen, damit der Antichrist, wie geweissagt, den Sieg über drei römische Herrscher davontragen könne. Auf dieses Moment ist zuerst von Bousset hingewiesen worden, der mit Recht folgert,

---

[1]) Keineswegs ausgeschlossen ist, daß der Dichter sich zugleich von jenen Schilderungen des Brandes und der Plünderung Roms im J. 237 bei Herodian (B. VII Kap. 12) und Kapitolin (Maximus et Balbinus c. 9) hat beeinflussen lassen, an deren Ähnlichkeit mit der Beschreibung des Carmen von Ebert erinnert wird. Seine Meinung aber, daß die Erwähnung jener Ereignisse durch eine persönliche Erinnerung Kommodians veranlaßt sei, widerlegt sich im Hinblick auf die Apokalypse, an deren Aussagen sich der Dichter hält.

[2]) H. c. 24 (p. 17, 5): *τὸ δὲ λέγειν „τρία πλευρὰ ἐν τῷ στόματι αὐτῆς“ τρία ἔθνη ἔδειξεν, Πέρσας, Μήδους καὶ Βαβυλωνίους.*

daß es „so verkehrt als nur möglich sei, den Kommodian an diesem Punkte zeitgeschichtlich deuten zu wollen“.[1])

Ein Vergleich zwischen den Ausführungen Kommodians und Hippolyts kann aber auch zur Richtigstellung einer Ansicht behilflich sein, welche der Letztgenannte[2]), wie schon früher Hilgenfeld[3], bezüglich einer gemeinsam von beiden benutzten Quelle geäußert hat. Bousset ist nämlich der Meinung, daß die oben angeführte Parallele zwischen Kommodian (V. 893—897) und Hippolyt (Kap. 15 und 52) zwar auf eine im Anschluß an Daniel 11, 40 entstandene Zukunftsprophezeiung zurückgehe, in ihrer formellen Verwandtschaft aber sich nur mittels der Annahme erklären lasse, daß von beiden Auktoren ein und dieselbe Quelle benutzt worden sei, welche nicht das Danielbuch war. Daß Kommodian die Schrift Hippolyts selbst vor Augen hatte und aus ihr jene Zukunftsprophezeiung schöpfte, scheint Bousset (der Eberts Zeitansatz bezüglich der Entstehung des Carmen folgt) nicht näher in Erwägung gezogen zu haben. Zwar dürften die oben verzeichneten Parallelen bereits jeden Zweifel in dieser Hinsicht ausschließen, doch lassen sich neben ihnen auch noch andere Momente anführen, welche die direkte Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts zeigen. Dahin gehört:

a) Die Anwendung der von Esaias cap. 45 über Babylon ausgesprochenen Prophetie auf den Fall Roms, die Kommodian im Carmen Vers 923

Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna,

ebenso wie Hippolyt in Kap. 35 (p. 22, 11) macht: *καὶ εἶπας· εἰς τὸν αἰῶνα ἔσομαι ἄρχουσα.*

b) Der Ausdruck tyrannus, welchen der Dichter im Carmen Vers 980

Expavescet enim terribilis ille tyrannus

in Beziehung auf den Antichrist gebraucht, wie gleiches von Hippolyt in Kap. 15 (p. 12, 10) geschieht: *ὅτι μὲν οὖν ταῦτα*

---

[1]) Der Antichrist S. 103.

[2]) Ebenda S. 51.

[3]) Zeitschrft. f. wiss. Theol. 1872 S. 605.

οὐκ ἐπ' ἄλλον τινὰ εἴρηται ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν τύραννον καὶ ἀναιδῆ καὶ θεομάχον δείξομεν.

c) Die Bezeichnung *λέων*. Hippolyt begründet sie als dem Antichrist zukommend in Kap. 6 (p. 7, 25): *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἀντίχριστον ὁμοίως λέοντα προςανηγόρευσαν αἱ γραφαί.* Kommodian bedient sich derselben als einer dem Antichrist eigentümlichen Benennung in der Instr. II 2, 1 (De saeculi istius fine):

Dat tuba caelo signum sublato leone.

d) Das Wort *Λατεῖνος*. Hippolyt führt dasselbe als eine ihm nicht unwahrscheinlich dünkende Erklärung der Zahl 666 und des in ihr verborgenen Namens des Antichrist in cap. 50 (p. 34, 6) an: *οἱ κρατοῦντες ἔτι νῦν εἰσι Λατεῖνοι, εἰς ἑνὸς οὖν ἀνθρώπου ὄνομα μεταγόμενον γίνεται Λατεῖνος.* Von Kommodian ist es im selben Sinne in der Instr. I 41, 13 (De Antichristi tempore) verwendet worden:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus[1])
Tunc dicet: ego sum Christus, quem semper oratis.

Diese Proben dürften im Verein mit den bereits früher gegebenen die unmittelbare Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts vollauf beweisen und daher die Forderung einer gemeinsam benutzten Quelle in dem von Bousset erwähnten Falle als unnötig erscheinen lassen.

---

1) Dombart erklärt im Index nominum irrtümlich: Latinus = Nero. Auch Ebert (Abhandlg. S. 419) und Leimbach (Progr. S. 26) haben das Wort nicht als Bezeichnung des erst nach Nero auftretenden Antichrist erkannt und sind dadurch zu der Ansicht verleitet worden, daß in der Instr. I. 41 im Gegensatz zum Carmen nur von einem Antichrist die Rede sei. Der Dichter unterscheidet aber auch am ersteren Ort vermittels der Nennung Neros (in V. 11) und des Latinus (in V. 13) und der Charakterisierung der Rolle des letzteren deutlich die beiden Persönlichkeiten. Man braucht nur Instr. I 41, 13:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus

mit Vers 927 des Carmen zu vergleichen:

Inde tamen pergit victor in terra Iudaea,

um sich sogleich von der Identität der hier und dort bezeichneten Person zu überzeugen, die nicht Nero, sondern der Besieger desselben, d. i. der auf ihn folgende Antichrist ist.

B. Auf die Frage, woher die Ansicht Kommodians betreffs eines doppelten Antichrist und die Benennung Neros als des einen von ihnen herrühre, geben die bisher angeführten Quellen der Dichtung keine Auskunft. Der erste, welcher in bestimmter Form eine Unterscheidung zweier Antichriste lehrt, ist Laktanz; aber das Bild, welches er in den Institutionen VII 16 und 17 von demselben entwirft, ist von der Beschreibung Kommodians so verschieden, daß es als Vorlage der letzteren gar nicht inbetracht kommt. Im Anschluß, wie es scheint, an Prophezeiungen über die Endzeit, wie sie bei Ezechiel 38, 15 und in der Apokalypse 9, 6—11 vorliegen, insbesondere aber an die bei Daniel 11, 25 ff. über den rex aquilonis und austri gegebenen verkündet Laktanz zuerst (VII 16, 3) das Erscheinen eines kriegsgewaltigen Herrschers vom äußersten Norden her, der göttliches und menschliches Recht mißachtend ein Schreckensregiment ausüben werde, während zugleich Naturumwälzungen aller Art die Menschen in die höchste Bedrängnis versetzen. Darauf soll (VII 17, 2) ein anderer, vom bösen Geist erzeugter Herrscher von Syrien her kommen, der den ersten vernichten, Zeichen und Wunder tun und die Verfolgung gegen alle ins Werk setzen wird, die ihn nicht als Sohn Gottes anerkennen. Dieser, so erklärt Laktanz (VII 19, 6), sei der eigentliche Antichrist. Da sich in keiner der uns bekannten älteren Darstellungen auch nur die Spur einer dieser ähnlichen Unterscheidung zweier Herrscher als Bedränger der Endzeit und ihrer Herkunft aus dem Norden und dem Osten vorfindet, so dürfte vielleicht Laktanz selbst als ihr Urheber zu betrachten sein. In der Annahme eines nordischen Königs als des einen der beiden Antichriste ist ihm auch niemand gefolgt.

Von der Darstellung der Institutionen ist dagegen die im zweiten Kapitel des Werkes de mortibus persecutorum, welches ebenfalls von Laktanz verfaßt sein soll, nicht unmerklich verschieden. Ein auffälliger Unterschied liegt schon in dem Umstand, daß in den „Mortes“ von zwei Propheten die Rede ist, welche dem Erscheinen Christi zum Gericht voraufgehen sollen, während in den Inst. (VII 17, 1)

das Kommen nur eines gelehrt wird. Mag jenes aber auch eine vom Verfasser nur berichtete und nicht geteilte Ansicht sein, was der Zusammenhang anzunehmen gestattet, so scheint doch das eine gewiß, daß derselbe sich gegen die Annahme eines doppelten Bedrückers der Endzeit sträubt und gegen den Analogieschluß Stellung zu nehmen beabsichtigt, daß, wie zwei Christus ergebene Propheten, so auch zwei christusfeindliche Persönlichkeiten, d. i. der Antichrist und sein Vorläufer auftreten werden. Insbesondere aber ist es ihm ein Stein des Anstoßes, daß als der letztere der entrückte und lebend aufbewahrte Nero ausgegeben werde. Das zu glauben dünkt ihm ein „nefas“, und die Anhänger solcher Meinung sind in seinen Augen „deliri quidam“. Unter Absehung von dem Zweifel, ob der Laktanz der Institutionen sich wohl so streng ablehnend gegen die Annahme zweier eversores generis humani verhalten hätte, wenden wir hier unsere Aufmerksamkeit nur der bemerkenswerten Tatsache zu, daß jene verurteilende Darstellung in den „Mortes“ die Quelle geworden ist, aus welcher Kommodian geschöpft und seine Anschauung über den doppelten Antichrist gestaltet hat.

Um uns hiervon zu überzeugen, genügt ein Blick einerseits auf das von Laktanz II und Kommodian gebrauchte tertium comparationis, welches die wider und für Christus auftretenden „duo prophetae“ der Endzeit sind, anderseits auf die sowohl dem Inhalt, als dem Ausdruck nach nahe verwandte Art, in welcher das Erscheinen Neros als des zukünftigen Verfolgers von beiden beschrieben wird.

Die nach dem Dafürhalten des Verfassers der „Mortes“ zu verwerfende Meinung, daß zuerst Nero und darauf der Antichrist als Verfolger der Endzeit erscheinen werden, wird mit der von ihren Anhängern vorgebrachten Begründung in folgender Weise von ihm berichtet: „sicut duos prophetas vivos esse translatos in ultima tempora ante imperium Christi sanctum ac sempiternum cum descendere coeperit, quidam sanctorum pronuntient: eodem modo etiam Neronem venturum putant, ut praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem.“

Hätten wir von dieser Ansicht und ihrer Begründungsart keine Kenntnis, so würden wir der Äußerung ohne Verständnis gegenüberstehen, mit welcher Kommodian die Schilderung über den Untergang des wiedererstandenen Nero und den eben zu seinen Erfolgen aufsteigenden Antichrist schließt:

(V. 923) Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis:
Isti duo semper prophetae sunt in ultima fine.

Erst der Bericht der „Mortes" verbreitet Licht über den Grund, weshalb die beiden Antichriste im Carmen die der Endzeit vorbehaltenen „duo prophetae" genannt werden, indem er zeigt, daß die Benennung aus dem Gegensatz hervorgegangen ist, in welchem dieselben als zu den von Christus gesandten zwei Propheten stehend gedacht wurden. Es handelt sich demnach dabei um eine Namensübertragung per *ἀντίρρησιν*.

Daß nun der Dichter aus dem Bericht der „Mortes" selbst geschöpft und ihre Darstellungsweise im Carmen verwertet hat, dürfte ein Vergleich zwischen den Angaben zeigen, welche dort und hier über die Opfer der ersten Verfolgung Neros, über sein geheimnisvolles Verschwinden und sein dereinstiges Wiedererscheinen gemacht werden. Die „Mortes" sagen darüber: „et primus omnium persecutus Dei servos Petrum cruci adfixit, Paulum interfecit. Nec tamen habuit inpune. Respexit enim Deus vexationem populi sui. Deiectus itaque fastigio imperii ac devolutus a summo tyrannus impotens nusquam repente comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente ‚matricidam profugum a finibus terrae esse venturum', ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et antichristi praecedat adventum, quod nefas est credere."

Zur leichteren Übersicht haben wir die mit Kommodian näher zu vergleichenden Punkte dieses Berichtes durch

Sperrung hervorgehoben. Die Schilderung des Dichters lautet:

825 Ex infero redit, qui fuerat regno praeceptus
Et diu servatus cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
Qui Petrum et Paulum prius punivit in urbe.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
830 Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.
Hunc ipse senatus invisum esse mirantur,
Qui cum apparuerit, quasi Deum esse putabunt.
869 Hic ergo rex durus et iniquus, Nero fugatus ...

Die Stücke, deren Übereinstimmung in den beiden verhältnismäßig kurzen Darstellungen zumeist auffällt, sind folgende: 1. die Erwähnung, daß Nero die Apostel Petrus und Paulus töten ließ (V. 828); 2. die Angabe über seinen plötzlichen Sturz (V. 825); 3. die Hervorhebung seines spurlosen Verschwindens von der Erde (V. 831); 4. die Fabel von seiner leiblichen Entrückung und Erhaltung (V. 826. 830); 5. der Glaube an seine Wiederkehr am Weltende (V. 829). Neben dieser inhaltlichen Übereinstimmung kann als Zeuge für die Benützung der „Mortes" im Carmen noch 6. auf das mit profugus übereinstimmende Prädikat Nero fugatus (V. 869) hingewiesen werden.

Lassen die angeführten Momente im Verein mit der bereits erwähnten Benennung des Nero und des Antichrist als der „duo prophetae" der Endzeit wohl keinen Zweifel an der Abhängigkeit des Dichters von der Darstellung des Laktanz II, so darf aus der ungescheuten Wiedergabe der von jenem noch als „delira" verpönten Sentenz im Carmen der Schluß gezogen werden, daß dieselbe sich ungeachtet jenes Verdiktes nicht nur noch lange erhalten, sondern auch an Ansehen gewonnen hat.

In der Tat fehlt es nun gerade bezüglich Galliens nicht an Zeugnissen, welche die Fortdauer derselben wenigstens bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts lehren. Einen sehr einflußreichen Vertreter hat sie bekanntlich an Martin von Tours gefunden. Die Auffassung desselben stimmt wesentlich mit der von Kommodian vorgetragenen überein: insbesondere

finden wir bei ihm zuerst auch die bestimmte Unterscheidung, daß Nero der Antichrist des Westens, sein Nachfolger zuerst der des Ostens und nach der Besiegung Neros der der gesamten Welt sein werde. Das entspricht genau der Äußerung des Dichters in Vers 933 und 935:

Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis . . .
Urbis perditio Nero est, hic terrae totius.

Die Art, wie Martin von Tours das Erscheinen der beiden Antichriste und ihre aufeinander folgende Tätigkeit darstellte, hat Sulpicius Severus im Dialogus II 14 (Halm p. 197) aufbewahrt: „Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus, ait nobis, Neronem et Antichristum prius esse venturos: Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem ac caput regni Hierosolymam esset habiturus: ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat: ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impius opprimatur . . .“

Dem Glauben an die leibliche Entrückung und Erhaltung Neros und seine Bestimmung, am Ende der Tage wiederzuerscheinen, hat ferner Sulpicius Severus selbst einen gleich zweifellosen Ausdruck wie nachmals Kommodian gegeben. Er schreibt im Liber Chronicorum II 29, 5 (Halm p. 84): „Interim Nero iam etiam sibi pro conscientia scelerum invisus humanis rebus eximitur, incertum an ipse sibi mortem consciverit: certe corpus illius non repertum. Unde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere eius servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: ‚et plaga mortis eius curata est‘, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat.“ Auch von Augustin wird in der Civ. Dei XX 19, 3 die zu seiner Zeit

von manchen für wahr gehaltene Ansicht berichtet, daß Nero nicht getötet, sondern entrafft und lebend in der Vollkraft seiner Jahre erhalten sei, um wiederum offenbart und in seine Herrschaft eingesetzt zu werden. Des zeitgenössischen Glaubens an die Wiederkunft Neros als Antichrist gedenken ferner Hieronymus im Daniel-Kommentar XI 27[1]) und Ps.-Prosper im Liber IV. de promissionibus et praedictionibus Dei cap. 8.[2])

Noch ein weiterer, eigentümlicher Zug der Antichristsage des Carmen bleibt zu berücksichtigen: er besteht in der Angabe des Namens „Cyrus" als der künftigen Benennung des aus der Unterwelt zurückkehrenden Nero. Diese Angabe verbindet der Dichter mit der Ankündigung seiner ersten Tat, welche die Vertreibung der Rom besetzenden Goten sein soll:

(V. 823) Exurgit interea sub ipso tempore Cyrus
Qui terreat hostes et liberet inde senatum.

Daß Nero bei seiner Wiederkunft einen anderen Namen tragen werde, lehrt auch Victorinus von Pettau im Kommentar zur Apokalypse XIII 16: „Hunc ergo suscitatum Deus mittet regem dignum, sed dignum qualem meruerunt Iudaei. Et quoniam aliud nomen habiturus est, aliud etiam instituturus, ut sic eum tamquam Christum excipiant Iudaei . . ." Später findet sich die Notiz nicht mehr, nur daß auch Laktanz in den Instit. VII 16, 4 zugleich von einer Namensänderung und Residenzverlegung des von Norden kommenden Herrschers spricht: „denique inmutato nomine atque imperii sede translata confusio atque perturbatio humani generis consequetur." Den Namen „Cyrus" bringt nur Kommodian. Zur Erklärung desselben hat Ebert auf das 5. Buch der Sibyllinen (V. 101) verwiesen,

---

1) »Multi nostrorum putant ob saevitiae et turpitudinis magnitudinem Domitianum Neronem Antichristum fore.«

2) »Octavum igitur regem, quem dicit Antichristum quidam Neronem intellegi volunt, ut ipse sit bestia . . . Sed sive ipsius formam et speciem sumat et in ea appareat . . . sive in alterius speciem appareat Antichristus, ipsius tamen Neronis luxuriem et spurcitiam saevitiamque morum habiturum Daniel propheta testatur . . .«

wo Nero als von den Persern herkommend, ja als ὃς Περσῶν λάχεν bezeichnet werde. Ebert hält also dafür, daß ihm der Name auf Grund seiner zukünftigen Königsherrschaft bei den Persern gegeben sei.

Angesichts der unbestimmten, anscheinend schon von Laktanz in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr klar erkannten Überlieferung sind wir allerdings auf Vermutungen angewiesen. Einen Wink zur Ermittlung der alten Deutung möchte aber die Bemerkung des Victorinus enthalten, daß Nero bei seinem zweiten Erscheinen wie ein anderes Verhalten, so auch einen anderen Namen annehmen werde, um dadurch (ut sic) die Juden zu seiner Anerkennung als Christus zu verleiten. Auf die Frage, wie dies durch den Namen Cyrus geschehen konnte, vermag unschwer Esaias 44, 28 Aufschluß zu geben, wo es heißt: „qui dico Cyro: Pastor meus es et omnem voluntatem meam complebis; qui dico Ierusalem: aedificaberis; et templo: fundaberis", und mehr noch Esaias 45, 1: „Haec dicit Dominus christo meo Cyro, cuius apprehendi dexteram, ut subiciam ante faciem eius gentes ..." Hier wird Cyrus als der von Gott auserwählte König hingestellt, als sein Gesalbter, dem die Aufgabe zufällt, Jerusalem und den Tempel wiederaufzubauen und ein Gottesreich voller Ehren und reich an Sieg und Macht gegen die Heiden aufzurichten. Der Name hatte also für Juden gewiß einen zauberischen Klang und mußte sie für seinen Träger wie kein anderer begeistern können. Ein Pseudo-Messias konnte daher keinen passenderen wählen. Daß der Name Cyrus aber in der Tat in der Tradition über den Antichrist eine Rolle gespielt haben muß, dürfte aus der auch in der christlichen Überlieferung so häufig wiederkehrenden Anschauung hervorgehen, daß der Antichrist Jerusalem und den Tempel wiederherstellen werde.[1]) Sie scheint uns ursprünglich aus den mit dem Namen des Cyrus bei Esaias verknüpften Weissagungen entstanden, alsdann mit der Übertragung dieses Namens auf den Antichrist als den

---

[1]) Die betreffenden Zeugnisse hat Bousset in dem Werke »Der Antichrist« S. 105 gesammelt.

Pseudo-Messias auch auf den letzteren übergegangen zu sein und endlich infolge Vergessens dieses christliche Kreise weniger interessierenden Namens eine selbständige Existenz in der christlichen Überlieferung erhalten zu haben. Daß der Name Cyrus als der vom Antichrist zur Umgarnung der Juden zu wählende in der jüdischen Überlieferung aber bekannt geblieben sein mag, ist wohl wahrscheinlich; aus ihr dürfte ihn daher Kommodian bei seiner anerkanntermaßen nicht geringen Vertrautheit mit jüdischen Traditionen erfahren haben.

Halten wir Rückschau, so läßt sich nach dem Gesagten die Antichristschilderung Kommodians kurz als die am meisten entwickelte Form der Darstellung bezeichnen, welche dieses Thema in der älteren lateinischen Literatur gefunden hat. Der Dichter benutzt die Apokalypse, die Schrift Hippolyts und die von Ps.-Hippolyt verwertete Quelle nur materiell als Vorlagen, aus denen er die zahlreichen Einzelzüge entnimmt, die seiner Schilderung Farbe und Leben verleihen. Der Gesichtspunkt aber, aus welchem dieselbe entworfen ist, ist die vom Verfasser der „Mortes" bereits berichtete, aber streng verworfene und erst durch Martin von Tours zu Ehren gebrachte Auffassung, daß ein doppelter Widersacher am Ende der Zeiten erscheinen werde, von welchen der eine, Nero, das Abendland, der andere, der eigentliche Antichrist, das Morgenland und darauf die ganze Welt verwüsten werde. Auch diese örtliche Unterscheidung der Wirksamkeit beider hat sich der Dichter zu eigen gemacht. Seine Darstellung entspricht aus diesen Rücksichten durchaus dem Typus der Antichristsage, der gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts speziell in Gallien nachweisbar ist.

II. Die Rückkehr der 9½ verlorenen Stämme Israels.

Einen breiten Raum nimmt sowohl im Carmen als in der Instr. II 1 die Schilderung des Lebens und der zukünftigen Taten der „9½" Stämme Israels ein, welche nach Kommodians Überzeugung am Ende der Tage wiederkehren und die Entscheidung gegen den Antichrist bringen werden.

Über den Verbleib und die Schicksale derselben fehlt es bekanntlich an jeder geschichtlichen Kunde seit der Zeit, da sie von König Salmanassar nach der Eroberung Samarias in die assyrische Gefangenschaft abgeführt wurden, zur Strafe, wie das 4. Buch der Könige 18, 12 sagt: „quia non audierunt vocem Domini Dei sui, sed praetergressi sunt pactum eius; omnia, quae praeceperat Moyses servus Domini, non audierunt neque fecerunt.“ Nur die Sage hat sie nicht vergessen und das geheimnisvolle Dunkel ihrer Verborgenheit mit Plänen Gottes in Zusammenhang gebracht, gemäß welchen sie in einem fernen Lande zu einem heiligen Volke erzogen und am Zeitenende unter Zeichen und Wundern zurückgeführt werden sollen. So finden wir in dem gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßten apokryphen 4. Buch Esdras (13, 40 ff.) die Erzählung, daß die „10“ Stämme nach der Ankunft in Assyrien den Entschluß gefaßt hätten, sich von aller Berührung mit den Heiden zu sondern und zu diesem Zwecke eine noch nie von Menschen bewohnte Gegend aufzusuchen, um dort das Gesetz zu beobachten, welches sie in der Heimat nicht befolgt hätten. Durch die Engen des Euphrat ziehen sie in eine solche ein, indem Gott die Wasser des Flusses staut, und in 1½ jähriger Wanderung erreichen sie die Stätte, wo sie sich niederlassen und fortan ein friedvolles Dasein führen, bis Gott seinen Ruf zur Rückkehr an sie ergehen lassen wird.

Über die Art ihres frommen und darum von Gott beschützten Lebens finden sich in den Dichtungen Kommodians folgende Angaben, die in annähernd gleicher Weise in der Instr. II 1 und im Carmen 943 ff. wiederkehren:

Instr. II 1:		Carmen:
1	Desidet populus absconsus ultimus sanctus,	943 Sunt autem Iudaei, trans Persida flumine clausi,
	Et quidem ignotus a nobis ubi moretur.	Quos usque in finem voluit Deus ibi morari.
4	Praecepitque Christus per legem vivere priscam.[1])	Captivitas illos ibidem redegit ut essent,

[1]) Dombart schreibt nach Cod. C priscos; Cod. A bietet priscam, B priscā. Da in der Stelle wohl ein Hinweis auf die Beobachtung des

25 Non natus ante patrem moritur ibi, neque dolores
In suis corporibus sentiunt vel ulcera nata.
Pausantes in lecto suo mature recedunt
Omnia complentes legis, ideoque tutantur.

Ex duodena tribu novem semis ibi morantur.
Mendacium ibi non est, neque odium ullum,
Idcirco nec moritur filius suus ante parentes.
Nec mortuos plangunt, nec lugunt more de nostro,
950 Expectant quoniam resurrectionem futuram.
Non animam ullam vescuntur additis escis,
Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso.
Iustitia pleni inlibato corpore vivunt,
In illis nec genesis[1]) exercet impia vires.
955 Non febres accedunt in illis, non frigora saeva,
Obtemperant quoniam universa candide legis.
985 Mors tantum aderat et labor, nam cetera surda.[2])

---

nach 4. Kön. 18, 2 vorher von den 10 Stämmen nicht befolgten Mosaischen Gesetzes liegt, so dürfte die Lesart per legem vivere priscam die richtige sein.

[1]) Ebert (Abhandlgn. S. 400) übersetzt die Stelle: »Keine unreine Zeugung strengt ihre Kräfte, an«, und ähnlich wird sie von Dombart im Index mit den Worten erklärt: genesis = generatio inpudica. Nur im pluralischen Gebrauch hält letzterer die Bedeutung »Geburtsstern« für geboten, wie seine Bemerkung am selben Orte zeigt: Plur. = sidera natalicia I 16, 2. 5. Indes an den von D. bezeichneten Stellen (I 16, 2. 5) findet eine Anrede an Heiden im Plural statt, woraus sich zur Genüge die Erlaubtheit einer pluralischen Verwendung des Wortes ergibt, wie ja auch wir im gleichen Fall von einem Geburtsstern oder von Geburtssternen reden würden. Es scheint daher richtiger, dem Wort »genesis« in der oben angeführten Stelle seinen gewöhnlichen Sinn (Geburtsstern) zu lassen. Daß es in demselben kein Plur. tantum ist, lehrt z. B. Zeno Veron. (Migne P. L. 11, 494): »sacri horoscopi pandam secreta. Igitur, fratres, genesis vestrà est talis.« In gleicher Bedeutung und im Singular findet sich das Wort auf einer christl. Inschrift zu Aquileja v. J. 336: »O prava genesis, primum qui tulisti maritum« (s. unten Kap. 5 § 1); ebenso auf einem titulus der Gallia Narbon. (C. I. L. XII 2039): »iniqua stella et genesis mala«. Wir übersetzen daher: »Auch übt bei ihnen kein unseliger Geburtsstern seine Macht aus.«

[2]) = inaudita, aliena.

Die Quelle dieser Darstellung ist die Apocalypsis Baruch, die dem Dichter nach Ausweis anderer (in Kapitel 4, I n. 3 näher zu bezeichnenden) Entlehnungen wohl bekannt war.[1]) In ihren letzten Abschnitten (73. 74) schildert sie das Glück der Endzeit, welches nach der Vernichtung aller Israel feindlichen Völker unter der Herrschaft des zu seinem Volke als König herabsteigenden Messias eintreten wird. Daß Kommodian ihre Züge auf die Lebensverhältnisse der in weltabgeschiedener Heiligkeit lebenden $9^1/_2$ Stämme übertragen hat, kann ein Vergleich der Schilderung Baruchs mit der des Dichters zeigen. Es heißt dort Kap. 73, 2[2]): „Und alsdann wird Gesundheit herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen (vgl. Instr. II 1, 25 f.). Und Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen (vgl. Carm. 949) und Freude wird auf der ganzen Erde einherwandeln, (3) und es wird auch niemand vorzeitig sterben (Instr. V. 25 und 27; Carm. 948), und nicht wird sich plötzlich etwas Widriges ereignen (Carm. 955). (4) Und Prozesse und Anklagen und Streitigkeiten und Blutschuld und Begierden und Neid und Haß und alles dem Ähnliche wird der Verdammung anheimfallen, indem es ausgerottet werden soll (Carm. 947). (5) Denn diese [Laster] sind es, die diese Welt mit den Übeln erfüllten, und um ihretwillen geriet das Leben der Menschen in arge Verwirrung (vgl. die Partikel „idcirco“ in V. 948 des Carmen). (6) Und die wilden Tiere sollen aus dem Walde kommen und den Menschen dienstbar sein (vgl. Carm. 951) . . .“

Wie die Arbeitsmühe (labor) zu verstehen ist, die der Dichter neben der Sterblichkeit (mors) als einziges Überbleibsel aller Erdenplagen bei jenem glücklichen Volke erwähnt (Carm. 958), lehrt Kap. 74, 1: „Und in jenen

---

[1]) Schon der Umstand kann auf diese Quelle weisen, daß dieselbe, ebenso wie auch Kommodian, immer nur von $9^1/_2$ Stämmen spricht, während das 4. Esdras-Buch 13, 40 deren 10 erwähnt, das 4. Buch der Könige 18, 11 aber überhaupt keine Zahl nennt.

[2]) S. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II S. 439 f.

Tagen werden sich die Schnitter nicht abmühen und die, welche bauen, sich nicht abarbeiten. Denn von selbst werden die Arbeiten weiteren Fortgang haben, samt denen, die daran arbeiten in vieler Ruhe. (2) Weil jene Zeit das Ende dessen ist, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist, darum wird das . . . geschehen."

Der Aufbruch der 9½ Stämme aus dem Lande jenseits des Euphrats, ihr Nahen unter der Begleitung Gottes und den Erweisen seiner Macht, sowie die Freude, welche dasselbe allenthalben hervorruft, wird in der Instr. II 1, 30 in den folgenden Versen berichtet:

30 Exsiccat fluvium, quibus sicut ante traiectis,
Nec minus et Dominus ipse producit cum illis.
Transiit ad nostra, veniunt cum rege caeleste.
In quorum itinere quid dicam quod Deus educet?
Subsidunt montes ante illos et fontes erumpunt:
Caelestem populum gaudet creatura videre.

Daß zu dieser Beschreibung u. a. das 4. Esdrasbuch benutzt worden ist, scheint der Inhalt und die Form von Vers 30 erkennen zu lassen

Exsiccat fluvium, quibus sicut ante traiectis:

der Inhalt, insofern hier wie in dem Esdrasbuch der doppelte Flußübergang erwähnt wird, welcher die Stämme in und aus ihren Wohnsitzen führt; die Form, indem die grammatisch etwas auffällige, aber durch den Kontext selbst nahegelegte Beziehung des quibus und traiectis auf fluvium ihre Erklärung in den Worten von 4. Esdr. 13, 44 und 47 finden dürfte, mit welchen dort beide Flußübergänge beschrieben werden: (44) „tunc Altissimus . . . statuit venas fluminis usquequo transirent" und: (47) „iterum statuet Altissimus venas fluminis, ut possint transire".

Von der schlichten und kompendiösen Darstellung der Rückkehr in der Instr. II 1 sticht die ausführliche und selbst eines gewissen dithyrambischen Schwunges nicht entbehrende Schilderung sehr ab, die der Dichter im Carmen, wenn auch in inhaltlich gleicher Art bietet:

Hic ergo populus, qui nunc est extra repostus,
960 Siccato fluvio repetet in terra Iudaea.
Cum ipsis et Deus veniet implere promissa,
Qui per totum iter exultant Deo praesente.
Omnia virescunt ante illos, omnia gaudent,
Excipere sanctos ipsa creatura laetatur.
965 Omni loco fontes exurgunt esse parati,
Qua graditur populus Summi cum terrore caelesti.
Umbraculum faciunt nubes, ne vexentur a sole,
Et ne fatigentur, substernunt se montes et ipsi.
Praemittetur enim ante illos angelus Alti,
970 Qui ducatum eis pacificum praestet eundo.
Hi sine labore leviter gradiuntur euntes
Et quasi leones, qua transeunt, omnia vastant.
Neque gens ulla quidem poterit resistere contra,
Si bellum intulerit, cum sit Deus ipse cum illis.
975 Expugnant gentes, civitates quoque deponunt,
Permissione Dei viduant colonias omnes,
Auro vel argento locupletanturque praedando
Et sic honestati[1]) hymnos pariterque decantant.

Die Quelle, welche dieser Beschreibung zugrunde liegt (und die vom Dichter nur durch Beifügung einiger Züge aus Esaias 45, 1—3 erweitert scheint), ist bereits von Ebert (Abhandlungen S. 401 Note 69) nachgewiesen worden: es ist eine jüdische Schrift, „die sich noch in einem der kleinen Midraschim wiederfindet, nämlich in den Othoth ha-Maschiach (die Zeichen des Messias), welches A. Jellinek in seiner Sammlung kleiner Midraschim, Teil II n. 8 herausgegeben hat". Nach der Übersetzung von Delitzsch lautet die Stelle (S. 62): „Auf den letzten Posaunenstoß Michaels führt der Heilige Gebenedeit-sei-er (d. i. Gott) alle die Stämme aus dem Flußgebiet von Gosan (Zanzan im

[1]) Ebert (Abhandlgn. S. 401) übersetzt: »So mit Ruhm bedeckt«; Dombart bemerkt im Index: honestare = beneficiis augere. Daß aber die spätlat. Bedeutung von honestare = ditare vorliegt, zeigt der Zusammenhang. Vgl. II. Cor. 8, 9 bei Salvian de gub. Dei VI 5: Qui propter vos pauper factus est cum dives esset, ut illius inopia vos honestaremini (Vulg. vos divites essetis).

äußeren Armenien) und Chalach und Chabor und den Städten Mediens (2. Kön. 17, 6). Da kommen sie denn mit den Kindern Moses ohne Zahl und Maß. Dem Garten Eden gleich ist das Land vor ihnen her, und hinter ihnen drein sengt die Flamme, so daß sie den Weltvölkern keinen Lebensunterhalt übrig lassen. Und zur Zeit, wo die Stämme ausziehen, umkreisen sie Wolken der Herrlichkeit, und der Heilige Gebenedeit-sei-er zieht an ihrer Spitze nach Micha II v. 13 und öffnet ihnen Quellen des Holzes des Lebens und tränkt sie auf dem Wege nach Jesaja 41 v. 18; und sie werden, wie Jesaja 49 v. 10 geschrieben steht, nicht hungern und dürsten und nicht wird sie blenden Kimmung und Sonne.“

Einer Rückkehr der Stämme gedenkt auch das 2. Buch der Sibyllinen V. 168 ff. Mit der Angabe bei Kommodian, daß die Rückkunft derselben aus dem Verlangen hervorgehe, die Mutterstadt vom Antichrist zu befreien (vgl. Instr. II 1, 36: Hic tamen [populus] festinat matrem defendere captam), stimmt die Darstellung der Sibyllinen überein; im übrigen enthält sie aber nur schwache Andeutungen der Züge, die der Dichter reich ausführt. Ihre Prophezeiung lautet:

. . . τότε δὴ ὁσίων ἀκαταστασίς ἀνδρῶν
ἐκλεκτῶν πιστῶν τε λεηλασίη τε γένηται
τούτων ἠδ' Ἑβραίων. Δεινὸς δ' αὐτοῖς χόλος ἔσται,
ἡνίκα δωδεκάφυλος ἀπ' ἀντολίης λαὸς ἥξει
λαὸν ζητήσων, ὃν ἀπώλεσεν Ἀσσύριος κλών,
συμφύλων Ἑβραίων· ἔθνη δ' ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται.

In der lateinisch-christlichen Literatur findet sich vor Anfang des 5. Jahrhunderts nirgends eine Berücksichtigung dieser Sage.[1]) Der einzige, welcher ihrer außer Kommodian gedenkt, ist u. W. Orosius, aus dessen Worten aber gleichfalls auf einen noch damals bestehenden Glauben an die einstige Wiederkehr der inzwischen zu einem starken

[1]) Sulpicius Severus sagt in den Chronica II 11, 7 über die Stämme nur: »decem vero (tribus) prius deductae per Parthos, Medos, Indos atque Aethiopas dispersae nunquam in solum patriae regressae, hodieque barbararum gentium imperiis continentur.«

Volke vermehrten Stämme (vgl. Instr. II 1, 24: milia tot facti) geschlossen werden kann. In den Historiae III 7 schreibt derselbe nämlich: „Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Iudaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est." Da Orosius nur den ersten Teil dieser Notiz aus der Chronik des Hieronymus geschöpft, den zweiten aber aus eigenem hinzugefügt hat, so kann seine Mitteilung betreffs der Rückkehr wohl als der Ausdruck einer im 5. Jahrhundert wieder aufgelebten Meinung betrachtet werden.

III. Die Erwartung des tausendjährigen Reiches.

Im 15. Kapitel der „viri illustres" spricht Gennadius über Kommodian den Tadel aus, daß er „de divinis repromissionibus adversus illos (paganos) agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit . . . Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus". Damit wird der Dichter als ein Anhänger des Chiliasmus bezeichnet[1]) und, wie schon

---

[1]) Harnack schreibt in der Chronologie der altchristl. Lit. II S. 440 f.: »Gennadius setzt den Kommodian zu den christl. Schriftstellern um 400 und behauptet, er sei in seinen Ausführungen dem Lactantius gefolgt. Das erstere ist unerheblich . . . Aber auch die andere Bemerkung kann belanglos sein; sie braucht nämlich nichts anderes zu bedeuten, als daß Kommodian Chiliast gewesen ist wie Lactantius (und die neben ihm genannten Schriftsteller Tertullian und Papias).« Man wird in der Tat diese Ansicht bevorzugen, wenn man neben die oben genannte Stelle des Gennadius die fast gleichlautende Aufzählung der chiliastischen Auktoren hält, welche derselbe im 25. Kapitel der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gibt: »In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, non quod ad cibum vel potum pertinet, sicut Papia auctore Irenaeus, Tertullianus et Lactantius adquiescunt.« Damit würde man sich allerdings der Meinung zu begeben haben, daß Gennadius eine literarische Abhängigkeit Kommodians von Laktanz behaupten wolle — die tatsächlich freilich besteht, wie sogleich oben im Text und ausführlicher noch im folgenden Kapitel zu zeigen —, immerhin aber bliebe noch die

früher dargelegt[1]), auf die Verse 787 ff. des Carmen angespielt, in welchen die Jenseitsverheißungen erwähnt und die Hoffnung ihrer Verwirklichung nach Ablauf des 6. Jahrtausends zunächst auf Erden ausgesprochen wird. Eingehender als in diesem ursprünglichen Schlußteil des Carmen verbreitet sich Kommodian über seine Erwartung eines 1000 jährigen irdischen Gottesreiches in der Instr. II 3, deren Inhalt fast zu gleichen Teilen aus Zügen des 21. Kapitels der Apokalypse und des 24. Kapitels im 7. Buche der Institutiones des Laktanz zusammengewoben ist. Zum Vergleich fügen wir den Text der Instruktion an.

De resurrectione prima.

De caelo descendit civitas in anastase prima.
Et quid referamus de fabrica tanta caeleste?
Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti,
Et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes,
5 Sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.
Venturi sunt illi quoque, sub Antechristo qui vincunt
Robusta martyria et ipsi toto tempore vivunt.
Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,
Et generant ipsi per annos mille nubentes.
10 Conparantur ibi tota vectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine novata.
Inibi non pluvia, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
Nec lucernae lumen desiderat civitas illa:
15 Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret.
Per duodecim milia stadia lata, longa, sic alta,
Radicem in terra, sed caput cum caelo peraequat;
In urbem pro foribus aut sol aut luna lucebit.
Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
20 Ab annis autem mille Deus omnia portat.

---

von Harnack wohl nicht mit Recht als unerheblich betrachtete chronologische Ansetzung bestehen, welche in der Aufnahme Kommodians in das chronologisch angelegte Verzeichnis des Gennadius und in seiner Einreihung zwischen Schriftsteller aus der 1. Hälfte des 5. Jahrh. liegt.

[1]) S. oben S. 74.

Direkten Anschluß an das 21. Kapitel der Apokalypse zeigen in dieser Darstellung die Verse: 1 = 21, 2 (10); 5 = 21, 4; 14 nebst der ersten Hälfte von 15 = 21, 23; die zweite Hälfte von 15 = 21, 25; 16 = 21, 16.

Das Verständnis der Verse 3—8, laut welchen die erste Auferstehung und die Berufung zum neuen Leben in der Gottesstadt vom Dichter auf die beschränkt wird, „qui fuimus illi devoti[1])", ergibt sich aus der Lehre der Institutiones VII 20, 5 und 24, 2 ff., daß das erste Weltgericht nicht über alle Menschen, sondern nur über die Christgläubigen abgehalten werde (20, 5: nec tamen universi tunc a deo iudicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in religione dei versati). Nach Abschluß desselben sollen (24, 2) allein die als gerecht befundenen Gläubigen aller Zeiten ins leibliche Leben zurückkehren und 1000 Jahre mit Christus auf Erden herrschen, während die Sünder unter ihnen[2]) aufs neue dem

---

[1]) = obedientes: vgl. Instr. 15, 12; 27, 5; 32, 17.

[2]) Daß Kommodian das Urteil im ersten Gericht nicht als ein bloß auf Freisprechung oder Verwerfung lautendes betrachtet, sondern auch mit einem auf eine gewisse Zeit zur Strafläuterung verweisenden Urteil rechnet, geht aus Vers 783 ff. des Carmen hervor, in welchen neben der Höllenstrafe ein zeitweiliger Ausschluß von der zukünftigen Seligkeit erwähnt wird:

> Quem [Christum] si quis confessus non erit in ista natura,
> Perdit et quod vixit et in poena sero declamat;
> Aut certe, dum sperat exspectans credere canus,
> Excluditur diutius ab aeterna vita defunctus.

Die beiden letzten Verse beziehen sich auf das Verhalten derjenigen, welche ihren endgültigen Anschluß an die Kirche durch weite Hinausschiebung der Taufe verzögerten, sei es um in einem unchristlichen Lebenswandel nicht gestört zu werden, sei es aus Furcht, die Taufgnade wieder zu verlieren. Diese schreckt der Dichter durch den Hinweis auf eine entsprechende Verzögerung ihrer Zulassung zur Seligkeit nach dem Tode. Auch Tertullian adv. Marc. III 24 äußert eine mit der Ansicht Kommodians übereinstimmende Meinung betreffs des Aufschubes der Seligkeit nach dem Tode, da er lehrt, daß während des 1000 jährigen Reiches (als der für eine selige Auferstehung inbetracht kommenden Zeit) die Gerechten je nach ihren Verdiensten früher oder später erweckt würden: »Haec ratio regni caelestis, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro merito maturius vel tardius resurgentium . . .« Ähnlich stellt auch Ambrosius (in Ps. I 54—56) die

Tod übergeben und erst nach Ablauf der 1000 Jahre endgültig erweckt werden, um alsdann mit allen Ungläubigen der Hölle zu verfallen. Aus der gleichen Anschauung sind auch die genannten Verse verfaßt. Das bezeugt die vom Dichter darin ausgesprochene Hoffnung, daß auch er mit den übrigen frommen Gläubigen und den heldenmütigen Märtyrern an der ersten Auferstehung teilzuhaben und zu den Freuden der irdischen Gottesstadt zugelassen zu werden erwarte.

Den Ausführungen im 24. Kapitel des VII. Buches der Institutiones entspricht ferner die Art, in welcher in Vers 9—11 das neue Leben der Gerechten skizziert wird. In besonderen Betracht kommt die Übereinstimmung von Vers 9

Et generant ipsi [iusti] per annos mille nubentes

mit der dort (24, 3) gelehrten Meinung, daß die auferstandenen Gerechten „per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt". Dieser Zug findet sich in den uns erhaltenen Beschreibungen des 1000jährigen Reiches außerdem nur noch im Henochbuch, wo er also dargestellt wird (10, 17): „Und nun [bei der Vernichtung jeglicher Bosheit und Schlechtigkeit auf Erden] werden alle Gerechten entkommen und am Leben bleiben, bis sie 1000 Kinder [= 1000 Jahre] gezeugt haben werden." In der Ausmalung des irdischen Gottesreiches bei Irenäus (V 33), welche mit der des Henochbuches nahe verwandt ist, wird dieser Gedanke nicht erwähnt, Justin (dial. c. Tryph. 81 am Ende) lehnt denselben ab, und auch Tertullian (adv. Marc. III 24) geht ungeachtet seiner Verehrung für das Henochbuch als eine inspirierte Schrift mit augenscheinlicher Absicht über ihn hinweg, indem er betont, daß die Freuden der Gottes-

---

Zeit, welche zwischen der ersten und zweiten Auferstehung liegt, als eine Strafzeit hin, welche für die mit Sündenschuld behafteten Gläubigen vorgesehen ist und die selbst noch darüber hinaus verlängert werden kann: »Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. Ideo ergo rogemus, ut in prima resurrectione partem habere mereamur ... (impii) non surgunt in iudicio, sed ad poenam.«

stadt „omnium bonorum utique spiritualium copia" bestehen würden. Nach der Bemerkung des hl. Hieronymus im 19. Kapitel des Jeremias-Kommentars, daß manche kirchlich gesinnte Männer und Märtyrer der Vorzeit an Ehen der Gerechten im 1000jährigen Reiche geglaubt hätten, scheint diese Auffassung wohl in den Schriften des Papias und Victorinus enthalten gewesen zu sein; doch bedarf es zur Erklärung ihres Ursprunges bei Laktanz eines Zurückgreifens auf diese Quellen nicht, da derselbe das Buch Henoch selbst gekannt und benutzt hat, wie bereits in § 2 bei Besprechung der Engel- und Dämonenlehre dargelegt worden ist. Da sich nun die Abhängigkeit Kommodians von Laktanz auch schon in jener Materie ergeben hat, so dürfte seine Übereinstimmung mit demselben in dieser singulären Ansicht als ein neuer Beweis für die Benutzung der Institutiones zu betrachten sein. Überdies zeigt die Schilderung des Dichters auch noch in zwei anderen Punkten eine charakteristische Übereinstimmung mit Laktanz.

Sieht man von Vers 10 ab, dessen Inhalt sich gleichmäßig mit Apok. 21, 24 und Instit. VII 24, 15 deckt, so ist es zunächst der in Vers 11 geäußerte Gedanke von der überschwenglichen Fruchtbarkeit der sich selbst ohne Ende erneuernden Erde (Terra nimium fundit sine fine novata), welcher eine gedrängte Wiedergabe der von Laktanz in Kapitel 24, 7 gegebenen Darstellung zu sein scheint: „terra vero aperiet foecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit: rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt". Einen noch viel näher mit demselben sich berührenden Zug aber enthält die Aussage sowohl in Vers 19 betreffs des Loses der zu Knechtesdiensten während des 1000jährigen Reiches bestimmten Heiden (Malus in angore saeptus propter iustos alendos), als ihrer Aufbewahrung zu eben diesem Zweck während des ersten Weltbrandes in der Instr. II 2, 16 f.:

Flamma tamen gentis media partitaque servans,
In annis mille ut ferant corpora sanctis.

Dieser Anschauung nämlich, die sich u. W. sonst in keiner eschatologischen Beschreibung findet, begegnen wir

in den Instit. VII 24, 3 f.: „Qui autem ab inferis suscitabuntur [iusti], hi praeerunt viventibus tamquam iudices. (4) Gentes vero non exstinguentur omnino, sed quaedam relinquentur in victoriam dei, ut triumphentur a iustis ac subiugentur perpetuae servituti."

Als die Quellen der chiliastischen Schilderung der Instructio II 3 dürften daher die Apokalypse und die Institutiones des Laktanz zu bezeichnen sein. Daß auch das Verständnis des im Carmen zusammenhanglos zwischen die Beschreibung des ersten und zweiten Weltfeuers eingeflochtenen Verses 999 sich aus Laktanz ergibt, oder besser gesagt, sich aus eilfertiger Übergehung einer von demselben in den Instit. VII 26, 1 vorgetragenen Lehre erklärt, ist schon früher bemerkt worden.[1])

Der Glaube an das tausendjährige Reich ist bis weit ins 5. Jahrhundert hinein so lebendig gewesen, daß der Ausdruck, welchen Kommodian ihm leiht, in zeitgeschichtlicher Hinsicht nicht überraschen kann. Der Ambrosiaster[2]), Quintus Iulius Hilarianus[3]) und Sulpicius Severus[4]) haben demselben ebenfalls gehuldigt und selbst

---

[1]) S. oben S. 70 f.

[2]) Im Kommentar zu 1. Cor. 14, 52 (Migne P. L. 17, 270 C): »In novissima tuba; ideo novissima, quia postremum bellum geritur adversum daemones ac principes et potestates et ipsum diabolum. Hoc enim fiet post annos mille, quibus hic regnabit salvator exstincto Antichristo, cum Satanas dimittetur de carcere suo ad seducendas gentes Gog et Magog . . .«

[3]) Im Liber de duratione mundi c. 18: »Superato igitur et interfecto Antichristo summa completa annorum sex milium fiet resurrectio omnium sanctorum adhuc superstite mundo . . . Qui sub signo Antichristi remanebunt et hi omnes nubent atque nubentur et morientur. Super hos et plagae istae descriptae in Apocalypsi advenient et partibus subinde caeditur hic mundus. Nam sanctis Dei in resurrectione unus erit dies et tantum erit prolongatus in lucem dies iste sanctorum, quantum impiis illis in mundo cum poena viventibus mille numerabuntur anni.«

[4]) Siehe die Aufzählung der chiliastischen Auktoren bei Hieronymus im 36. Kapitel des Kommentars zu Ezechiel. Als jüngster derselben wird dort aufgeführt: »Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit.«

Augustin bekennt[1]), daß er ihm einst zugetan gewesen. Allerdings spricht Gennadius deshalb über Kommodian einen scharfen Tadel aus. Vergleicht man aber mit dem Wortlaut desselben die allgemeine Ermahnung, die der gleiche Verfasser im 25. Kapitel des Werkes „de ecclesiasticis dogmatibus" betreffs einer geistig zu verstehenden Erfüllung der göttlichen Verheißungen gibt, so legt sich die Vermutung sehr nahe, daß Gennadius mit jenem Tadel nicht weniger eine von manchen Zeitgenossen noch geteilte, als die vom Dichter geäußerte Ansicht betreffs eines in irdischer Herrlichkeit zu erwartenden tausendjährigen Reiches hat treffen wollen.

---

[1]) Civ. Dei XX 7, 1: »Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.«

Viertes Kapitel.

Vorbilder und Nachahmer des Dichters.

Daß sowohl die Instructiones, als das Carmen einen starken Einschlag literarischer Entlehnungen und Erinnerungen enthalten, dürften die in den voraufgehenden Kapiteln gelegentlich gebotenen Quellennachweise gezeigt haben. Zu deutlicherer Übersicht über die benutzte Literatur geben wir hier eine systematische Zusammenstellung der Auktoren und Schriftwerke, aus welchen Kommodian geschöpft hat, wobei wir auf die früher bereits einläßlicher behandelten Stellen kurz verweisen. Von einer Aufzählung sprachlicher Anklänge an altklassische Auktoren, sowie von einer Darlegung der zahlreichen Anlehnungen an die Hl. Schrift sehen wir ab, da beide schon in der Ausgabe Dombarts zur Genüge berücksichtigt worden sind; nur der Textform der biblischen Stellen und zwar näherhin der neutestamentlichen glauben wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden zu sollen, um ein Urteil über ihren Typus, d. i. ihre Klassenzugehörigkeit unter den vorhieronymianischen Übersetzungen zu gewinnen zu suchen.

1. Biblia sacra.

Daß sich der Dichter in dem Text der Schriftzeugnisse, welche er den Institutionen des Laktanz entnommen hat, auf das engste an die von jenen gebotene Form anschließt, werden wir bei dem Benutzungsnachweis der Institutionen (in n. 14) an einigen Beispielen darlegen. Die den Testimonien Cyprians entstammenden Zitate zeigen des öfteren eine sehr nahe Übereinstimmung mit den Lesarten des Kodex L(aureshamensis).[1] So werden z. B. die Psalmverse

[1]) Vgl. S. 50 Note 2.

3, 6 und 15, 10, welche in den Testim. II 24 (aber in umgekehrter Reihe, wie auch bei Laktanz IV 19) aufeinander folgen, im Carmen (V. 445—448) also ausgedrückt:

3, 6: Ego dormivi, ait, et somnum cepi securus,
Auxilio Domini surrexi, nihil mali passus.
15, 10: Et iterum dicit: In infernum non derelinques,
Nec dabis sanctum tuum interitum quoque videre.

Die gesperrten Worte entsprechen dem Text von L, welcher sich sowohl von dem der Ausgabe H(artels) als von den Lesarten der V(ulgata) unterscheidet. Nach L lautet Ps. 3, 6: Ego dormivi et somnum cepi (H: quievi; V: soporatus sum) et surrexi (H und V: exsurrexi), quoniam Dominus auxiliatus est mihi (H: suscipiet me; V: suscepit me). Und Ps. 15, 10: ... nec dabis sanctum tuum videre interitum (H und V: corruptionem).

Die alttestamentlichen Stellen, welche Kommodian verwertet, sind aber nicht bloß aus Cyprian und Laktanz geschöpft. Das zeigen beispielsweise die Berufungen auf den Propheten Daniel in den Versen 246 und 267, oder auf Esaias in Vers 442, welche bei den Genannten fehlen, sowie der Gebrauch des Psalmverses 96, 1 (in V. 295), den Laktanz übergeht, Cyprian (Test. II 29; H. 98, 7) aber ohne den charakteristischen Zusatz a ligno anführt, mit welchem er im Carmen erscheint: „Dominus regnavit a ligno." Neben den Büchern des A. T., die der Dichter daher ohne Zweifel selbst benutzt hat[1]) — deren Übersetzungsform nachzuforschen aber bei der bisher noch unentwickelten Kenntnis derselben vergebliche Mühe sein würde — läßt sich anscheinend noch eine andere Quelle seiner Zitate namhaft machen, nämlich die nach den Untersuchungen Harnacks[2]) um das Jahr 430 wahrscheinlich in Gallien verfaßte Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, welche

[1]) Vgl. Carm. V. 10 f.: Adgressusque fui tradito in codice legis, | Quid ibi rescirem. V. 29 f.: Suadeo nunc ergo altos sic et humiles omnes, | Ut legant assidue vel ista (das Carmen) vel cetera legis (d. i. die Hl. Schrift).

[2]) Texte und Untersuchungen I 3; vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker S. 107 f.

sich nach einer Mitteilung des Gennadius (De vir. ill. 51: Euagrius) um die Mitte des 5. Jahrhunderts (wohl in Südgallien) großer Verbreitung erfreute („paene omnibus nota est"). Ihre Benutzung durch Kommodian dürfte aus folgendem hervorgehen. Zum Beweis der Geburt Jesu aus einer Jungfrau führt Theophilus dem Juden Simon (n. 12) die Stelle Esaias 7, 10—14 an (Factum est verbum Domini ad Achaz . . .) und verbindet mit den letzten Worten derselben „Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuhel" unmittelbar den bei Matth. 1, 23 auf die gleichen Worte folgenden Zusatz „quod interpretatur Nobiscum Deus". Einer ganz ähnlichen Kontamination zweier biblischen Stellen begegnen wir gleich darauf, indem Theophilus auch die Verse Esaias 7, 14. 15 und 8, 4 wiederum zu einem Zitat mit den Worten gestaltet (n. 13): „Esaias enim dicit: (7, 14. 15) Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuhel; butyrum et mel manducabit et (8, 4) priusquam cognoscat puer vocare patrem aut matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae contra regem Assiriorum." Beide Zitate finden sich in der gleichen kontaminierten Art und in gleich unmittelbarem Anschluß aneinander auch im Carmen Vers 405—410:

405 Ecce dabit Deus ipse vobis signum ab alto:
Concipiet virgo et pariet terra caelestem; (= Es. 7, 14.)
Emmanuel autem vocetur, iusserat illos,
Quod lingua Latina ‚Deus nobiscum' evolvit. (= Mt. 1, 23.)
Audite, quod ipse nutriretur melle, butyro, (= Es. 7, 15.)
410 Et Samariam caperet, verbum priusquam loqueretur (= Es. 8, 4.).

Mit Rücksicht auf die örtliche und zeitliche Verbreitung der Altercatio und die singuläre Übereinstimmung zwischen ihr und dem Carmen scheint kaum ein Zweifel, daß sich der Dichter dieses seinen Zwecken sehr dienlichen Werkes bedient hat.[1] In demselben findet sich u. a. die

[1]) Wenn Kommodian nach den angeführten Versen fortfährt (V. 411): »Sed haec est historia clausa (= obscura), de qua docti revolvunt«

vorhin erwähnte Form von Ps. 96, 1: „Dominus regnavit a ligno."

Von neutestamentlichen Schriftstellen, welche in den Dichtungen verwendet sind, lassen die folgenden den Gebrauch einer vorhieronymianischen Übersetzung erkennen.

1. Instr. II 39, 4: „Irasci nolite sine causa fratri devoto" zeigt den gleichen Zusatz zu Matth. 5, 22, welchen Hieronymus (Dial. adv. Pelag. II 5; Migne 23, 540) als in den meisten alten Hss. nicht vorhanden verwirft. Derselbe findet sich außer in den Italatexten der Codd. Vercell. Veron. Corb. Brixian. bei Cyprian (Test. III 8; H. 120, 15), Hilarius (in Mt. V 22), Augustin (De serm. Dom. in monte I 9), und ebenso bei den südgallischen Schriftstellern des 5. Jahrhunderts: Kassian (Inst. VIII 20), Salvian (De gubern. III 2), Valerian von Cemele (Hom. XIII).

2. Instr. II 25, 5: „Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris" bezeichnet den Splitter im Auge bei Matth. 7, 3 (Luc. 6, 41), anstatt mit dem sonst allenthalben gebräuchlichen Wort festuca, mit einem Ausdruck, welchen Sabatier (Biblior. sacror. vers. ant.) nur aus einer Anführung der Stelle bei Augustin (in Ps. 50, 10) zu belegen weiß. Desselben Ausdrucks bedient sich indes auch Faustus von Reji (in Sermo VI; 245, 20 Engelbrecht) zur Wiedergabe jener Stelle.

3. Instr. II 14: „De lolii semine" verwendet zur Übersetzung des Wortes *ζιζάνια* in der Parabel vom Unkraut im Acker bei Matth. 13, 24—30 in Vers 1—4 dreimal das

---

(= considerant, scrutantur), so möchte der damit ausgesprochene Verzicht auf eine Erklärung der Stelle wohl durch die ebenso verworrene, als mysteriöse Auslegung derselben veranlaßt sein, welche Theophilus auf Bitten des Simon in n. 14 gibt: Primum, quia Christus secundum nativitatem infantium omnium butyrum et mel manducavit. Hoc credimus et sic fidem nostram custodimus; et quia die octavo circumcisus est. Butyrum autem unctio spiritus intellegitur, mel autem dulcedo est doctrinae eius, quam nos adsequimur et sic fidem consequimur. Spolia autem Samariae hoc genere detraxit, quod, cum infans esset, munera a magis accepit, aurum, tus et myrram; et postea adultus cum doceret et omnem veritatem dei demonstraret, relictis idolis Samaria et Damascus bene crediderunt relinquentes Assirium, id est diabolum.

Wort lolium. Dieselbe Bezeichnung gebraucht zu dem Gleichnis Victorinus Petab. (Migne 5, 331), das Carmen adv. Marcion. (II 6), Iuvencus (II 799—804), Faustus Reiensis (Hom. de obed. bei Binius, Coloniae 1618, V 1 p. 595 E), Leontius Arelat. (Epist. ad Hilarum; M. 58, 22 C), Caesarius Arelat. (M. 67, 1055 a. E.). — zizania verwenden Augustin (Civ. Dei 20, 9), die Italatexte der Codd. Vercell. (saec. IV.), Veron. (s. V.), Brixian. (s. VI.), Cantabr. (s. VI.), Corbei. (s. VII.), Rehding. (s. VII.), die Vulgata. — Sowohl lolium, als zizania kommt vor bei Zeno Veron.[1]), Ambrosius[2]), Vincentius Lerin. (Common. c. 30), im Cod. Sangallensis. — Avenae ist der Ausdruck Tertullians (derjenige Cyprians ist unbekannt). — Lolium und avenae gebraucht Prosper Aquit. (Carm. de ingratis 366). — Aller drei Ausdrücke bedienen sich Prudentius[3]) und Hieronymus.[4]) — Das Wort lolium stellt sich somit als eine vom 4.—6. Jahrhundert bei Anführung der Parabel sehr häufige und auch in Südgallien gebräuchliche Redeweise dar, welche vor dem auch hier bekannten Ausdruck zizania sogar bevorzugter scheint.

4. Carm. V. 644: „Surge, inquit, iuvenis!“ gibt das Wort Christi an den Jüngling von Naim bei Luc. 7, 14 in einer sehr selten vorkommenden Form. Sabatier hat dieselbe nur im Cod. Cantabr., bei Irenäus V 13 und einmal bei Augustin im Serm. Dom. in monte gefunden. Die Italatexte sowohl als die Vulgata und die Väter verwenden adolescens. Juvenis bietet auch Sedulius C. Pasch. IV 136.

---

[1]) S. für ersteres Tract. I 44 (M. 11, 496); für letzteres Traktat. I 13 und 16.

[2]) Hexaem. I 10: Nam lolium et reliqua adulterina semina, quae frugibus saepe miscentur, zizania nuncupari Evangelii lectione cognovimus.

[3]) Avenae: Apoth. praef. 45; zizania (= Plur.): ibidem 55; lolium: Hamartig. 216.

[4]) Ep. ad Demetriadem (M. 22, 1113): Nec in bona terra pectoris tui sementem lolii avenarumque suscipias, ne dormiente patrefamilias, qui est νοῦς (cf. Ambros. in Luc. 17, 35), id est animus Deo semper adhaerens, inimicus homo zizania superseminet.

5. Instr. II 10, 7: „Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre" stimmt in der Benutzung der Stelle Joh. 3, 3 mit dem Text der Codd. Colbertinus und Sangermanensis überein (nisi quis natus fuerit denuo; Vulgata: nisi quis renatus f. d.). — Westcott und Hort sind geneigt, den Text des Sangerm. für gallikanisch zu halten[1]; der Cod. Colbert. ist südfranzösischen Ursprungs.[2]

6. Carm. 557: „Si prius non digitum misero, ubi clavi fuerunt." Die Form mittam in den Worten des gegen den Glauben an Christi Auferstehung sich sträubenden Apostels Thomas bei Joh. 20, 25 findet sich, wie in der Vulgata, so in den vorhieronymianischen Übersetzungen mit Ausnahme des Colbertinus. Unter den Vätern gebrauchten (nach Sabatier) die Form misero Hilarius Pictav. (Lib. contra Constant.) und Augustin (Tract. I in Joh.; in Ps. 21 und 63).

7. Carm. 568: „Tu Deus et Dominus vere meus!" Der Ausruf des Apostels Thomas vor dem vor ihm erscheinenden Herrn kommt in dieser Fassung wiederum der des Colbertinus am nächsten, welcher die Stelle Joh. 20, 28 mit den Worten gibt: „Tu es dominus meus et deus meus", während die übrigen alten Übersetzungen, ebenso wie die Vulgata, Cyprian, Ambrosius, Augustin u. a. als Worte des Apostels nur: „Dominus meus et deus meus" anführen. Sabatier bemerkt, daß die Stelle in den ältesten Hss. des Lib. VII. de Trinitate des hl. Hilarius „Deus meus es tu" laute.

8. Der Titel der Instr. I 32: Sibi placentibus fällt durch seine plurale Form insofern auf, als der Inhalt nur an einen einzigen Mann, nämlich an den gallischen Praefectus praetorio Arvandus gerichtet ist.[3] Die Erinnerung an die von gewissen Hss. zu Rom. 1, 30 gebotene Lesart „sibi placentes", statt (oder neben) „elatos", und die Erwägung, daß Kommodian in dem Gedichte einen durch Hochmut, Habgier und Willkür mißliebigen Vertreter Roms apostrophiert, der dazu auch, wie die Adressaten der paulinischen

[1] Gregory, Textkritik des N. T. I 604.
[2] S. Berger, Histoire de la Vulgate p. 74 s.
[3] S. oben S. 105 ff.

Stelle, Heide war und sich um die Erkenntnis Gottes nicht kümmerte (vgl. V. 3 f. und Rom. 1, 28), legt den Gedanken nahe, daß der Dichter in seiner Vorliebe für versteckte Anspielungen[1]) den wahrscheinlich in seiner Übersetzung des Römerbriefes vorkommenden Ausdruck „sibi placentes" zum Motto seiner Ausführungen genommen hat. Die erwähnte Lesart findet sich schon in einem Zitat der Stelle bei Lucifer Calar. (De s. Athanasio II 6; Hartel 158, 28) und ist im übrigen norditalienischen und südfranzösichen Hss. eigen.[2])

Die Dürftigkeit der Spuren, welche ein Urteil über den Charakter der vom Dichter benutzten altlateinischen Übersetzung gestattet, scheint in erster Linie auf eine der von Westcott und Hort als „europäisch" (im Gegensatz zu der durchgängig mit Cyprian übereinstimmenden und daher als „afrikanisch") klassifizierten Textformen zu weisen, welche im 4. Jahrhundert in Westeuropa und namentlich in Norditalien verbreitet waren. Einer ihrer vornehmlichsten Vertreter ist der Cod. Colbertinus, der selbst aus Südfrankreich stammt. Mit ihm zeigt der Text Kommodians nähere Berührungen (n. 5. 6. 7). Daneben kommt eine gewisse Übereinstimmung desselben mit Zitatformen Augustins inbetracht (n. 2. 4. 6). Die letzteren werden in ihren mannigfachen Abweichungen von dem älteren Typus als Spuren der sog. „italienischen", d. h. überarbeiteter „europäischer" Texte (textes européens retouchés[3]) betrachtet, welche nach Mitte des 4. Jahrhunderts auftreten. Aus beiden Klassen haben sich Mischtexte gebildet, und ein solcher scheint auch dem Dichter vorgelegen zu haben.

2. Ambrosiaster.

Auf die Nachahmung des Kommentars zu 1. Tim. 4, 15. 16; 6, 13 und 1. Cor. 10, 10 in der Instructio II 28 wurde S. 100 Note 2 hingewiesen. Eine Anlehnung an den Kommentar zum Römer- und Korintherbrief scheint

---

[1]) Vgl. S. 100.

[2]) Berger a. a. O. S. 82, 120, 139.

[3]) Derselbe S. 5.

unter Berücksichtigung der bereits verzeichneten Stellen in folgenden Ausführungen zu liegen:

Instr. I 1, 1 und 3:	Comm. ad Rom. V 21:
Praefatio nostra viam erranti demonstrat Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda.	. . . sciens (gratia) nos futuros aeternos.
Instr. II 6, 5:	Ibidem V 13:
Lex iniquo datur, ut possit, sese frenare.	Congruit enim homini habenti notitiam creatoris vitam suam lege frenare.
Instr. 7 ff.	Ibidem VI 2:
Bis Deo peccas, qui lites fratri protendis, Unde non effugies peccatum prisce sectans. Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?	Lavacro spiritali regenerante coepimus vivere Deo, mortui autem esse peccato . . . Itaque mortui iam peccato, non redeamus ad mala pristina, ne . . . morientes Deo poenam, quam evasimus, incurramus.
Instr. II 10, 11:	Comm. ad 2. Cor. II 6. 7:
Sit tibi post peccare desistere gestum immensum.	Haec enim vera poenitentia est iam cessare a peccato; sic enim probat dolere se sibi, si de cetero desinat.

8. Augustinus.

Angesichts der durchgehenden Übereinstimmung, welche sich zwischen Augustin und Kommodian in der Darstellung des gottgewollten Zweckes der gotischen Eroberung Roms und in der Schilderung der Art kundgibt, wie die Sieger sich gegen die Christen, die Heiden und den Senat verhalten[1], wird man sich der Vermutung kaum entschlagen, daß der Dichter die Civitas Dei gekannt und benutzt habe. Verstärkten Halt gewinnt dieselbe durch die Beobachtung, daß Kommodian sich auch in den zur Widerlegung des heidnischen Aberglaubens verfaßten Instruktionen einige Male in charakteristischer Weise mit Gedanken berührt, welche zu dem gleichen Zweck in der Civitas ausgesprochen werden. Zwei Beispiele mögen dies zeigen.

---

[1]) S. oben S. 34, 36, 38.

In der Instr. I 16 sucht der Dichter den Heiden das Widerspruchsvolle ihres gleichzeitigen Glaubens an das Dasein von Göttern und an die Schicksalsmacht der Gestirne vorzustellen und fragt sie in sarkastischer Art, wem von beiden denn eigentlich Bittopfer darzubringen seien, oder warum sie überhaupt noch zu einem Gott beteten, wenn doch die Geburtssterne (genesis) die Lose verteilten? Die Verse lauten:

De Dis Deabusque.

Dicitis esse deos, qui sunt manifeste cruenti,
Et dicitis fata genesis (= geneses) adscribere nobis.
Dicite nunc ergo, quibus primum sacra ferantur . . .
5 Si tribuunt fata genesis, cur deum oratis?

Die Spitze der Invektive liegt, wie der Titel zeigt, in den letzten Worten: cur deum oratis? Dieselbe Spitze wird auch von Augustin in der Beweisführung hervorgekehrt, mit welcher er in der Civ. Dei V 1 dem Glauben der Heiden an den Schicksalseinfluß der Gestirne entgegentritt: „Haec enim opinio, qua opinantur sidera decernere, quid agamus vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, quid aliud agit, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur deus?" Die Abhängigkeit des Dichters von diesem identischen Gedanken scheint sich u. a. in der vom Titel und Vers 1 abweichenden Singularform cur deum oratis in Vers 5 kundzugeben, welche eine Nachbildung der Redeweise Augustins vermuten läßt, da der in dem Gedicht direkt behandelte plurale Gegensatz (di — genesis) an sich auch im letzten Vers nur den Ausdruck deos erwarten lassen könnte.

Eine nicht weniger nahe Berührung mit einer Gedankenwendung der Civitas zeigt die Instr. I 7, welche die Vergötterung der Planeten Saturn, Juppiter, Mars und Venus angreift und die Unfolgerichtigkeit des heidnischen Denkens mittels des Schlusses ins Licht zu stellen sucht, daß, wenn der Planetenkult berechtigt sei, auch den Sternbildern des Tierkreises ein gleicher Anspruch auf göttliche Ehren zuerkannt werden müsse:

15 Si stellas colitis, colite et bis sena sigilla!
Tam arietem, taurum, geminos torvumque leonem,
Et dein quae vadunt in piscis, tu quoque probabis.
Lex sine lege fuga[1]) vestra, quod vult esse, valebit.

Derselben Beweisführung bedient sich Augustin (Civ. Dei VII 15): „Deinde si propter solas stellas Mercurium et Martem partes mundi putant, ut eos deos habere possint, ... cur arieti et tauro et cancro et scorpioni caeterisque huiusmodi ... nullas aras, nulla sacra, nulla templa fecerunt, nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?" Wie der Verfasser der Civitas auf diesen Gedanken geführt wurde, ergibt sich aus seinem Bestreben am genannten Ort (vgl. VII 6), die entgegengehaltenen Philosopheme betreffs des göttlichen Charakters des Weltalls und seiner Teile zu widerlegen. Wenn ihm daher die Erfindung des Vergleichs zuzuschreiben sein wird, so gibt sich der Dichter wohl durch die unvermittelte Einführung desselben Gedankens und dessen ähnliche Gestaltung (vgl. V. 17 mit dem caeterisque huiusmodi) als ein Nachahmer Augustins zu erkennen.

4. Apocalypsis Baruch.

Eine Anlehnung Kommodians an die Baruch-Apokalypse hat Roensch (Zeitschr. f. hist. Theol. 42 (1872) 165 ff.) in den Versen des Carmen 608 ff. erkannt, in welchen das Streben der Weltkinder nach Hab und Gut unter Vernachlässigung Gottes und des ewigen Heiles hervorgehoben wird:

Nec Deus est illis aliquid nisi saeculi vita.
Pro ventre satagitur, agon est pro ipso diurnum,
Et verum agonem spernunt pro aeterna salute.

Die Parallele hierzu lautet in der genannten Schrift c. 15, 8: „mundus iste enim est eis agon et molestia in labore multo". Daß sie von Roensch richtig bestimmt worden ist, lehrt außer der Sinn- und Formverwandtschaft der Stelle die gleiche Betonung des Gegensatzes von

---

[1]) = amentia. Vgl. Kap. 5 § 1.

Gerechten und Gottlosen und ihrem Anteil an Glück und Pein in dieser und der anderen Welt, von welcher der Kontext handelt (s. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II S. 418).

Unverkennbaren Anschluß an die Apokalypse des Baruch und zwar näherhin an das Stück, welches aus ihr im Cod. Wirceburg. 56 saec. IX. den Testimonien Cyprians III 29 angefügt ist[1]), zeigt die Instr. I 25. Dieselbe läßt unter dem Titel Qui timent et non credent an die Heiden eine Ermahnung zu baldiger Erkenntnis Christi ergehen (V. 1 und 21), weil die Zeit dränge (V. 6—9) und jetzt noch die Möglichkeit seiner Erkenntnis und ewigen Heiles geboten sei (V. 15—20). Das gleiche behandelt der erwähnte Abschnitt der B-A. Insbesondere spricht derselbe von Heiden (nationes), welche die Wahrheit suchen und von denen einige in ihrer Blindheit die wenigen Weisen, welche sie besitzen, timebunt ut malos (vgl. den Titel der Instr.), alii autem ore stupentes non credent. Zu den letzten Worten ist nur eine Vergleichung von Vers 13 nötig:

Obstupe iam factus ora tu credere Christo,

um dessen Herkunft und damit unmittelbar die (auch im übrigen deutliche) Abhängigkeit der Instructio von dem Baruch-Abschnitt zu erkennen.

Die Benutzung derselben Apokalypse durch den Dichter in den Versen 943 ff. des Carmen, bezw. in der Instr. II 1 ist bereits oben S. 279 f. dargelegt worden.

5. Canones.

Von synodalen Bestimmungen, welche in den Gedichten berücksichtigt worden sind, ist eingehender behandelt worden die Verwendung des Can. 1 und 2 von Angers (S. 81 ff.), des Can. 1 von Tours (S. 84 ff.), des Can. 5 von Neocaesarea (S. 117 ff.), des Can. 7 von Caesaraugusta (S. 179 f.), des Can. 38 der Statuta ecclesiae antiqua (S. 183).

---

[1]) S. Hartels Ausgabe I p. 143, 2—14.

6. Joh. Cassianus.

Daß Kommodian die libri de institutis coenobiorum gekannt und aus denselben den Stoff der Instr. II 12 geschöpft hat, ist S. 187 ff. ausgeführt worden. Aus Kassian scheint ferner die Bemerkung über das Maßhalten im Kleideraufwand entnommen, welche der Dichter in die gegen die weibliche Eitelkeit gerichtete Instr. II 18 mit den Worten einflicht (V. 15 f.):

Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent
Aut nimium solis, tantum ut pudico [marito] proberis.

Dieselbe entspricht mutatis mutandis der von Kassian im Lib. I. de habitu monachi c. 3. De veste monachi aufgestellten Regel: „vestis quoque sit monachi, quae corpus contegat tantum . . . et frigoris retundat iniuriam, non quae seminaria vanitatis aut elationis enutriat.“ [1])

7. Constitutiones Apostolicae.

Auf die Benutzung der Stellen II 17 und VIII 2 wurde S. 207 Note hingewiesen, auf die Verwendung von VII 39 S. 230 ff.

8. Cyprianus.

Der Gebrauch, welchen der Dichter von Cyprianischen Schriften gemacht hat, ist ziemlich bedeutend und im einzelnen inbezug auf Epist. 61, I S. 99, auf Epist. 10, IV S. 190, auf De eccl. cath. unitate I S. 89 Note 1 bereits dargelegt worden. Außer diesen Stellen kommen als Nachahmungen Cyprianischer Gedanken die folgenden Parallelen inbetracht:

Instr. I 39, 1—4:	Test. I 20 (H 52, 18):
Inspice Liam typum synagogae fuisse Tam infirmis oculis, quam Iacob in signum recepit, Et tamen servivit rursum pro minore dilecta, Mysterium verum et typum ecclesiae nostrae.	Sic et Iacob accepit uxores duas, maiorem Liam oculis infirmioribus typum synagogae, minorem speciosam Rachel, typum ecclesiae.

1) Ähnlich Alcimus Avitus De consolatoria castitatis laude I 45 f.: Quid multis? tantum illa tibi vestimenta parantur, | Frigora quae pellant, non quae tua membra venustent.

Instr. II 6, 1—4: Fideles admoneo fratres, ne odia tollant: Impia martyribus odia reputantur in ignem; Destruitur martyr, cuius est confessio talis, Expiari malum nec sanguine fuso docetur.	De cath. eccl. unitate c. 14 (H 222, 6): Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur: inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur . . . exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem.
Instr. II 8 V. 1: Paenitens es factus, noctibus diebusque precare	De lapsis c. 35 (H 262, 23): orare oportet . . . diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere.
3. Et tibi misericors poterit Altissimus esse	263, 15: misereri talium potest, qui et misericordiam suam protulit.
4. In reatu tuo sorde manifesta deflere (cf. V. 12: volutarique saccis...)	262, 25: stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari
6. Tu si vulnus habes altum medicumque require	262, 18: alto vulneri diligens et longa medicina non desit.
Instr. II 11, 1. 2: Desertores enim genere non uno dicuntur, Est alius nequam, alius in parte secedit.	Epist. 57, 3 (H 652, 10): Interesse debet, frater carissime inter eos, qui vel apostataverunt... vel ad haereticos transfugae facti (sunt).
Instr. II 18, 22: Incestas in feminas congruit cultura lupana	De hab. virg. c. 12 (H. 195, 25): Ornamentorum ac vestium insignia . . . non nisi prostitutis et impudicis feminis congruunt . . .
Instr. II 19, 1—3: Caeliloquax autem Esaias doctor et auctor, Detestatur enim caritatem mundi sequentes: Exaltatae, inquit, ceciderunt filiae Sion.	Ibidem c. 13 (H 166, 15): Clamat etiam Spiritu sancto plenus Esaias et filias Sion... increpat et obiurgat . . . a Deo per saeculi delicias recedentes. Exaltatae sunt, inquit, filiae Sion . . . (exaltatae ceciderunt: H 197, 5).
Instr. II 30 (Überschrift): Infirmum sic visita:	Test. III 109 (Überschrift): Infirmos visitandos.
Ibid. V. 17: A Domino vobis spondeo ego dari quadruplum.	De op. et el. c. 9: Nec hoc tibi de meo spondeo.
Instr. II 34, 1. 2: Erogetur eis (pauperibus) quod sufficit, vinum et esca, Respicite quoniam ista memorentur pro vobis.	Ibidem c. 5: Conclude eleemosynam in sinu pauperis et haec exorabit pro te ab omni malo (Eccli. 29, 15).

Instr. II 38 (Oranti) 1. 2:
Orantem si cupias te exaudiri de caelo,
Rumpe de latibuli nequitia vincula tota.

Ibid. V. 5. 6:
Tu sane si nudus benefactis Deum adores,
In totum ne sic facias orationem inepte.

Carm. 119:
Sunt, quibus in ignem apparuit voce locutus.

Carm. 153 f.:
Rectorem in terra dederat Deus angelum istum,
Qui, dum invidetur homini, perit ipse priorque.

Carm. 173 f.:
Inrepserat quoniam rudibus temerarius ille
Per latices animae, depravavit mentes acerbas.

Carm. 211:
Si fuerat castus, incestus proficit inde.

Carm. 587:
Insanumque forum cognoscere ...

Carm. 599 f.:
Obstrepit interea vox adornata diurnum
Et saepe fit causa melior mala pluscula dando.

Carm. 753 ff.:
Sunt homines pecorum similes in ista natura,
Qui nolunt accipere frenum Dei summi vagantes,

De dom. orat. c. 33 (H 291, 22):
adesse se promittit (deus) et audire ac protegere se eos dicit, qui iniustitiae nodos de corde solventes ...

Ibidem c. 32:
Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad Deum veniant.

Test. III 101 (Überschrift):
Spiritum Sanctum in igne frequenter apparuisse.

De zelo et livore c. 4:
Hinc diabolus inter initia statim mundi et perit primus et perdidit.

De cath. eccl. un. c. 1:
Plus metuendus est ... inimicus, cum latenter obrepit, cum ... occultis accessibus serpit ... Ea est eius semper astutia, ea est circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia. Sic ab initio ... rudem animam ... decepit.

Ad Donatum c. 8 (H 10, 5):
Quae pudica fortasse ad spectaculum processerat matrona, de spectaculo revertitur impudica. (Cf. de hab. virg. c. 18: quantum impudicior quae venerat pudica, discedit!)

Ibidem c. 10 (H 11, 22):
Forum litibus mugit insanum.

Ibidem:
Utrobique grassatur in mendacium criminum prostitutae vocis venalis audacia ...

Ad Demetrianum c. 8 (H 356, 14):
Tu enim Deo servis ... ipse de servo tuo exigis servitutem et homo hominem parere tibi et oboedire compellis ... nisi tibi pro arbitrio

Cum ipsi non durant servorum talia ferre, In quorum saepe descendunt sanguine diri.	tuo serviatur . . . imperiosus et nimius servitutis exactor flagellas, verberas, fame, siti, nuditate et ferro frequenter et carcere adfligis et crucias. Et non cognoscis Dominum Deum tuum, cum sic exerceas ipse dominatum?

9. Disticha Catonis.

Die Verwendung derselben in den Dichtungen ist zuerst von Manitius im „Rhein. Museum" 46 (1891) 150 f. nachgewiesen worden. Außer geringfügigeren Anklängen an einige Stellen der Disticha, welche der Genannte notiert, kommen als Nachahmungen folgende von ihm bezeichnete Verse inbetracht:

Instr. II 23, 7: Cumque reus tibi sis, ipsum te iudice damnans.	Dist. III 18, 2: Cumque reus tibi sis, ipsum te iudice damna.
Carm. 67: Estote prudentes, quod imminet, ante videte.	Dist. II 27, 1: Quod sequitur specta, quodque imminet, ante videto.

Ich füge bei:

Instr. I 37, 6: Discentes ad doctos eunt, ut docti recedant.	Dist. IV 23, 1: Disce, sed a doctis, indoctos ipse doceto.
Carm. 784: Perdit et quod vixit, et in poena sero declamat.	Dist. I 22, 2: Qui mortem metuit, quod vivit perdit idipsum.

10. Epistolae Pontificum.

Über die Berücksichtigung der Epist. 167. Leonis I. ad Rusticum wurde S. 43 gehandelt, über Kenntnis und Verwertung von Schreiben des Papstes Hilarus (ad episcopos Galliae, ad Leontium) S. 93 f. und S. 103 f.

11. Esdrae liber IV.

Über Spuren seiner Benutzung in der Instr. II 1 s. oben S. 280.

12. Hippolytus.

Eine Zusammenstellung der vielfach wörtlichen Entlehnungen aus der Schrift *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* findet sich S. 262 f.; andere Anzeichen für den Gebrauch des gleichen Werkes durch den Dichter sind auf S. 267 f. gegeben worden.

13. Ps.-Hippolytus.

Daß Kommodian auch aus der Ps.-Hippolyteischen Schrift *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου,* bezw. aus ihrer Quelle geschöpft hat, zeigen die auf S. 263 f. angeführten Parallelen.

14. Lactantius.

Zu der Frage, ob Kommodian den Laktanz gekannt, schreibt Harnack in der Chronologie der altchristlichen Literatur II 441: „Dombart (Praef. II) leugnet, daß Lactantius bei Commodianus benutzt sei. Zunächst kommen das bei beiden sich findende Material und die Grundzüge der Anschauung inbetracht. Die Übereinstimmung ist sehr groß — besonders in der Eschatologie, in der aber Laktanz der minder komplizierte ist — so daß die Annahme, sie seien voneinander unabhängig, nicht wohl möglich ist. Hätte aber Laktanz den Kommodian gekannt, so hätte er ihn wohl genannt, wie seine anderen Vorgänger. Wer Carmen 191 ff. mit Instit. div. IV 10, 11, Carmen 267 ff. mit Instit. IV 18, 28. 29, Carmen 791 ff. mit Instit. VII 25 und Carmen 927 mit Instit. VII 17, 4—6 vergleicht, wird sich der Vermutung nicht entschlagen können, daß Kommodian hier von Laktanz abhängig ist. Auch den Phönix erwähnt er Carmen 139. Brewer macht dazu auf Einzelheiten aufmerksam, von denen aber m. E. nur eine einzige inbetracht kommt:

Inst. div. IV. 10, 6:	Carmen 192 f.:
Tum . . . deus eduxit eos . . . duce Moyse, per quem postea lex illis a deo data est.	Inde deos illos eiecit duce Moyse Per quem dedit illis legem . . .

Aber auch das kann Zufall sein. Dagegen scheint folgendes von Bedeutung. [Harnack erinnert an die Anwendung des Wortes copria als eines Schimpfnamens auf die Christen, welcher im Carmen 612 erwähnt wird, und an das von Laktanz in den Inst. V 1, 27 berichtete Wortspiel Coprianus—Cyprianus und fragt:] Steht nicht C.s Vers hiermit in Verbindung? Ganz durchschlagend ist das auch nicht und man wird daher das Urteil dahin zusammenfassen müssen: es ist wahrscheinlich, daß Kommodian den Laktanz benutzt hat."

Meine Darlegung in der Zeitschrift f. kath. Theologie 23 (1899) 759 ff. beschränkte sich „auf die Anzeige einiger Stellen, in welchen der Dichter zugleich mit dem Stoff auch die Redewendungen seiner Vorlage nachgeahmt und durch diese ein um so sichereres Erkennen der Vorlage selbst ermöglicht habe". Eine vollständige Sammlung konnte ich schon mit Rücksicht auf den Raum nicht geben. Ich führte an:

a) die oben von H. genannte Stelle.

b) Instit. IV 15, 9	Carmen 235 f.:
Et haec omnia non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac iussione faciebat.	Non ullum de ferro secuit, non emplastro curavit, Sed sine tormento statim suo dicto sanavit.
c) Instit. IV 15, 12	Carm. 237—239:
Quae videntes tunc Iudaei, daemoniaca fieri potentia arguebant, cum omnia sic futura ut facta sunt, arcanae illorum litterae continerent. Legebant quippe cum aliorum prophetarum . . .	Talia videntes turbabantur mente Iudaei, Qui magis invidia ducti sunt in zelo livoris, Non respicientes prophetarum dicta sepulti.
d) Instit. VII 25, 3	Carm. 805:
Fortasse quispiam nunc requirat, quando ista, quae diximus, sint futura.	Sed quidam hoc aiunt: Quando haec ventura putamus?
e) Ibid:	Carm. 791:
Iam superius ostendi completis annorum sex milibus mutationem istam fieri oportere.	Sex milibus annis provenient ista repletis.
f) Instit. VII 25, 4	Carm. 807:
De signis, quae praedicta sunt a prophetis licet noscere; praedixerunt enim signa . . .	Multa quidem signa fient tantae termini pesti.

Wichtiger als diese Stellen, in denen nur einzelne, wenn auch auffällige sachliche und sprachliche Berührungen zwischen Laktanz und Kommodian zutage treten, ist eine vergleichende Betrachtung zwischen den Ausführungen in der Instructio I 3 und den Instit. II 14; zwischen Carmen 825—832 und dem 2. Kapitel der Mortes; zwischen Instr. II 3 und den Instit. VII 20 und 24. Dieselbe ist in § 3 (S. 254 ff.) und § 4 (S. 271 f. und S. 286 f.) des letzten Kapitels bereits angestellt worden und dürfte die Abhängigkeit Kommodians von Laktanz gezeigt haben. Als Bestätigung dieses Ergebnisses führen wir zunächst eine fortlaufende Reihe von Parallelen aus einer gleichartigen Partie beider Schriftsteller an, die den Gedanken an ein zufälliges Zusammentreffen wohl ausschließt. Man vergleiche:

Instit. IV 10, 5:	Carmen 191:
Maiores nostri, qui erant principes Hebraeorum, . . . transierunt in Aegyptum . . .	In Aegypto primum Israel concrevit alumnus.
10, 6:	192:
Tum . . . deus eduxit eos . . . duce Moyse, per quem postea lex illis a deo data est . . .	Inde Deus illos eiecit duce Moyse, Per quem dedit illis legem in monte Sina.
10, 11:	199:
Pro his tamen divinis beneficiis honorem deo non reddiderunt, sed . . . in luxuriam prolapsi . . .	Gens ingrata bonis noluit iugum ferre praeceptis, Sed . . . (202) Praetermisso Deo luxurias saeculi mavult.
11, 1:	195:
. . . tum deus . . . prophetas in media plebe constituens, per quos peccata plebis verbis minacibus increparet . . .	Deinde prophetas ex ipsis dicere iussit, Quod Deus in hominem depretiatur ab illis.
Ibid.:	213 f.:
Cum saepe Iudaei praeceptis salutaribus repugnarent atque a divina lege desciscerent,	In istis luxuriis populus primitivus agebat, Et a lege Dei semper recedebat inormis.

Ibid.:	215 f.:
aberrantes ad impios cultus deorum: tum deus iustos et electos viros sancto spiritu implebat ... per quos ... hortaretur ad paenitentiam sceleris agendam ...	Ad quos emundandos saepe Deus misit alumnos Ut illos corrigerent, depravatos denuo Summo.
11, 3:	**217—220:**
Illi autem a prophetis increpiti, non modo verba eorum respuerunt, sed quod sibi peccata exprobrarentur offensi, eos ipsis exquisitis cruciatibus necaverunt.	Excipere numquam voluerunt dicta divina, Sed voluntate sua saevierunt semper inepti, Mactabant iustos redarguentes illos inique, Dum nollent accipere frenum disciplinae caelestis.

Vers 227 f. des Carmen bringt ferner den Gedanken, daß, wie einst die Propheten (vgl. V. 221 ff.), so auch Christus von den Juden nicht aufgenommen worden sei, wie schon vorher geweissagt:

Is erat, quem propter vates de tuba canebant
In sua venturum propria, quem sui negarent.

Dasselbe führt Laktanz in den Instit. IV 11, 11 aus: „volens igitur deus metatorem templi mittere in terram, noluit eum in potestate et claritate caelesti mittere, ut . . . poenas pro facinoribus suis luerent, qui dominum ac deum suum non recepissent: quod olim prophetae cecinerant, sic esse futurum."

Den Nachweis aber, daß alle prophetischen Ankündigungen sich in Christus erfüllt haben, beschließt der Dichter mit fast denselben Worten, mit welchen Laktanz ihn anhebt:

Carm. 503 f.:	Instit. IV 9, 3:
Quaecunque dixerunt testes universi priores In Christo fuerunt facta.	Docebimus praedicta esse omnia, quae in Christo videmus esse completa.

Wir übergehen eine andere auffällige Übereinstimmung zwischen dem Carmen und den Institutionen, welche in der Invektive beider Schriften gegen die Behauptung der Juden liegt, daß die für Christus geltend gemachten Prophezeiungen der Schrift sich bereits in den Propheten erfüllt hätten. Sie hat ihre Stelle sowohl bei Laktanz, als bei Kommodian zu

Schluß der für die Gottheit Christi vorgebrachten Schriftzeugnisse (Carm. V. 504 ff.; Instit. IV 14). Weil jener aber als Grundlage des Gegenbeweises die die Niedrigkeit Christi vorhersagende Zachariasstelle der Testimonien Cyprians II 13 benutzt, während dieser sich auf die seine Gerechtigkeit und seinen Kreuzestod vorherverkündenden Stellen in den Testim. II 14 stützt, so ergibt sich bei beiden eine verschiedene Ausführung, welche trotz der inneren Wahrscheinlichkeit, daß der Dichter auch in diesem Punkt von dem Verfasser der Institutionen nicht unabhängig ist, einen strengen Entlehnungsbeweis nicht gestattet.

Um so klarer tritt die Benutzung der Institutionen bei Abfassung des Carmen in der Verwendungsart der vier Schriftzitate hervor, welche in den Versen 369—374 zum Beweise der Gottheit Christi vorgebracht werden. Die beiden ersten derselben finden sich sowohl bei Cyprian in den Testim. II 10, als bei Laktanz in den Instit. IV 13, 10, die beiden letzten in den Testim. II 6 und in den Instit. IV 13, 8. 7. Daß nun Kommodian bei Ausarbeitung des bezeichneten Carmenabschnittes die Testimonien Cyprians vor Augen gehabt und benutzt hat, lehren die in den unmittelbar sich anschließenden Versen (375—380) verwendeten drei weiteren Schriftstellen, die von Cyprian zu dem gleichen Zweck (Quod Deus Christus) in den Testim. II 6 und 8 angeführt werden, während sie von Laktanz übergangen sind. Um so mehr muß es auffallen, daß die erstgenannten Schriftstellen in ihrer Fassung und Einführung eine deutliche Übereinstimmung mit Laktanz, hingegen eine Abweichung von der nach der Septuaginta sich richtenden Art zeigen, in welcher sie von Cyprian vorgelegt werden. Die Stelle Hierem. 17, 9 lautet

im Carmen 370: Et homo est, inquit, et quis eum novit in ipsis?

in den Instit. IV 13, 10: Et homo est et quis cognovit eum?

in den Testim. II 10: Et homo est et quis cognoscet eum? (= LXX: γνώσεται).

Noch größere Verwandtschaft, bezw. Verschiedenheit bekunden bezüglich Baruch 3, 36:

Carmen 371: Hieremias ait: Hic Deus est noster aequalis.

Instit. IV 13, 8: Item propheta Hieremias sic ait: hic Deus noster est . . .

Testim. II 6: Item apud Hieremiam prophetam: hic Deus noster et non deputabitur . . . (ohne est = LXX: *οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν*).

Beachtenswert scheint daher auch die Form von Esaias 45, 14

im Carmen 373: Esaias autem: Tu es Deus et nesciebamus,

in den Instit. IV 13, 7: Tu enim es Deus et nos nesciebamus,

in den Testim. II 6: Tu enim es Deus et non sciebamus (= LXX: *καὶ οὐκ ᾔδειμεν*).

Nach den schon dargelegten literarischen Zusammenhängen zwischen Kommodian und Laktanz dürfte diese Übereinstimmung in den Zitaten zum Beweise dienen, daß der Dichter gleichzeitig die Institutionen und die Testimonien benutzt und die Schriftbelege für seine Darstellung nach Geschmack und Bedarf bald dem einen, bald dem anderen Werke entnommen hat.

Eine nicht weniger deutliche Anlehnung an Laktanz läßt die schon von Harnack bemerkte Übereinstimmung der Verse 273—276 mit den Institutionen IV 18, 28. 29 erkennen. In denselben deutet der Dichter die den Juden in den Mund gelegte Stelle Hieremias 11, 19 als eine bildliche Vorherverkündigung des Kreuzes Christi und beruft sich ferner auf Deuteron. 28, 66 als eine schon von Moses gemachte Vorhersagung für den Kreuzestod des Herrn:

Hieremias totidem[1]) crucem figurate demonstrat:
Venite, mittamus lignum in pane! dicentes.
275 Dux autem ipsorum Moyses praeconiat illis:
Ante tuos oculos pendebit vita necata.

---

[1]) = itidem.

Beide Stellen werden auch von Cyprian (Test. II 20) und von Laktanz (a. a. O.) in unmittelbarem Anschluß aneinander zum Beweis für die prophetische Voraussage der Kreuzigung Christi vorgebracht. Während aber jener sich mit einer bloßen Anführung ihres Wortlautes begnügt, finden wir bei diesem zu der ersteren Stelle die gleiche Auslegung auf das Kreuz, die auch Kommodian bringt (Inst. IV 18, 28: Lignum autem crucem significat et panem corpus eius . . .); in der Anführung der zweiten Stelle aber stimmt Kommodian im Gegensatz zu Cyprian mit Laktanz darin überein, daß er nicht das Deuteronomium, sondern „Moses“ als ihre Quelle angibt.

Eine Beeinflussung des Dichters durch den Verfasser der Institutionen scheint sich ferner in der Namensform Unctus statt Christus zu bekunden, welche in der Instr. II 31, 15 auffällt:

Sicut singularis (= vidua) illa, quam protulit (= extulit) Unctus.

Auf diese Form wird nämlich in den Instit. IV 7, 7 und IV 13, 9 als die lateinische Wiedergabe des Namens Christus hingewiesen. An der ersten Stelle gibt Laktanz die sprachliche Erläuterung: „verum quoniam Graeci veteres *χρίεσθαι* dicebant ungui, quod nunc *ἀλείφεσθαι*, . . . ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum“; an der zweiten aber bemerkt er zur Erklärung des Psalmverses „propterea unxit te dominus deus tuus oleum exultationis“: „Quo verbo (David) etiam nomen ostendit, siquidem, ut supra notavi, ab unctione appellatus est Christus.“ [1])

Abhängigkeit von Laktanz zeigt weiter die in den Versen 387 ff. des Carmen wiederholt vorkommende Erwähnung

---

[1]) Auch Tertullian adv. Praxean c. 28 erwähnt die Gleichbedeutung von Christus und unctus. Derselbe lehnt aber beide Wörter und insbesondere das letzte als eine Wiedergabe des Namens ausdrücklich ab: »Itaque Christum facis patrem, stultissime, qui nec ipsam vim inspicias nominis huius, si tamen nomen est Christus et non appellatio potius; unctus enim significatur. Unctus autem non magis nomen est, quam vestitus, quam calceatus, accidens nomini res.« An eine Abhängigkeit von Tertullian ist also wohl nicht zu denken.

und Abweisung des von jüdischer Seite erhobenen Vorwurfes, daß Christus ein „Gaukler“ (magus) gewesen. Der Grund desselben wird in der Dichtung niemals ersichtlich; nur eine Wiederlegung wird vorgebracht und zwar unter Hinweis auf die göttliche Sendung Christi, welche sich durch die Erfüllung aller von den Propheten über ihn gemachten Weissagungen erwiesen habe. Man vergleiche:

378 f. Illi autem miseri, qui fabulas vanas adornant
Et magum infamant: canentibus rostra clusissent!

391 f. Si magus adfuerat, cur ergo prophetae canebant,
Venturum e caelo, ut esset spes gentium ipse?

396 f. Contra suum Dominum rebellant dicere magum,
Nec volunt audire, quae dixerunt vates in illos.

Der gleiche Einwand wird zu verschiedenen Malen von Laktanz berührt und in ähnlicher Weise beantwortet. Im Unterschied von Kommodian tritt aber bei ihm in voller Deutlichkeit sowohl der Anlaß seiner Entstehung als die Berechtigung seiner Abwehr durch Berufung auf das Zeugnis der Propheten zutage. So z. B. in den Instit. IV 15, 1: „Quoniam de secunda nativitate diximus, qua se hominibus in carne monstravit, veniamus ad opera illa miranda, quae cum essent caelestis indicia virtutis, magum Iudaei putaverunt“; und kurz darauf (IV 15, 4): „exinde maximas virtutes coepit operari, non praestigiis magicis, quae nihil veri ac solidi ostentant, sed vi ac potestate caelesti: quae quidem iam pridem prophetis nuntiantibus canebantur“. Außerdem kommt er auf den Vorwurf des „magus“ noch in den Instit. V 3, 9. 15 und 19 zurück, an der letzteren Stelle mit den Worten: „mirabilia fecit: magum putassemus, ut et vos (pagani) nunc putatis et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsum facturum, prophetae omnes uno spiritu praedixissent.“ Vergleicht man die apologetischen Ausführungen beider Auktoren mit Rücksicht auf die logische Gestaltung des Einwandes und der Widerlegung, so dürfte die Entscheidung nicht schwer fallen, welche als das Original, und welche als die Kopie zu betrachten sei.

Eine Einwirkung der Institutionen auf die Dichtungen scheint endlich in folgenden Stellen erkennbar:

Carm. 101 f.:	Instit. I 8, 2:
Est honor absconsus nobis et angelis ipsis, Quod Dei maiestas, quid sit, sibi conscia sola est.	(Dei) vim maiestatemque tantam dicit esse in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit . . . inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii notus quam sibi.
153:	II 14, 1:
Rectorem in terris dederat (Deus) angelum (diabolum) istum.	. . . Deus, ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terrae dederat potestatem . . .
175:	VI 23:
Persuasitque (diabolus) dolo coitus nefandos amare.	Idem (sc. diabolus) etiam mares maribus admiscuit et nefandos coitus contra naturam contraque institutum Dei machinatus est.
199:	I 7, 4:
Hunc ergo (Deum) nec ipsi nuntii dinoscere possunt.	Habet enim (Deus) ministros, quos vocamus nuntios.
793 f.:	VII 23, 1:
Tunc homo resurget solis in agone reductus, Et gaudet in Deo reminiscens, quid fuit ante.	Non igitur renascentur (homines), quod fieri non potest, sed resurgent et a Deo corporibus induentur et prioris vitae factorumque omnium memores erunt.
Instr. I 5, 7:	Instit. I 11:
(Iuppiter) Ex antro processit iuvenis, furtimque nutritus.	Ipse autem (Iuppiter) furto servatus furtimque nutritus . . .

Die Art und die Menge der Übereinstimmungen zwischen Laktanz und Kommodian dürfte eine Abhängigkeit des Dichters von dem Verfasser der Institutionen nicht nur mit Harnack als wahrscheinlich, sondern als gewiß bezeichnen lassen, zumal die Frage nach der zeitlichen Priorität des Laktanz, welche den Zweifel zumeist nährte, aus anderen Gründen zu bejahen ist.

15. Minucius Felix.

Instr. I 1, 4 f.:	Octavius c. 22:
Ego similiter erravi tempore multo Fana prosequendo parentibus insciis ipsis.[1])	Has fabulas et errores et ab imperitis parentibus discimus.
Instr. II 8: Titel: Paenitentibus. Namque fatebor enim unum me ex vobis adesse Terroremque item quondam sensisse ruinae.	**c. 28:** Nobis ipsis paenitentibus credite; et nos enim idem fuimus et eadem vobiscum quondam ... sentiebamus.
Carm. 133 ff.: Cum haec quae videmus non possumus tangere tota, Quis poterit scire, quid sit trans Oceani finem? Et caelum videmus, sed illic quid intus agatur, Nullo datur scire, donec fiat exitus aevi.	**c. 5:** Nec immerito, cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quae supra nos caelo suspensa sublata sunt, neque quae infra terram profunda demersa sunt, aut scire sit datum, aut scrutari permissum.

Auch sonst finden sich in Stoff und Form der Dichtung noch mancherlei Anklänge an den Octavius, besonders in der Wiederlegung des heidnischen Götterglaubens. Zwei nähere Berührungen sind bereits oben S. 132 und S. 135 erwähnt worden. Hier sei noch auf eine Stelle der Instr. I 22 hingewiesen, deren Erklärung sich aus Kap. 26 des Octavius ergeben dürfte. Das Gedicht handelt über die Torheit des Glaubens an die von den haruspices und augures gedeuteten Vorzeichen und stellt in Vers 5 f. die Frage:

Tot duces et reges ubi sunt consulti de vita,
Vel portenta sua scisse quo profuit illis?

---

[1]) Inscius wird von Kommodian in der Bedeutung von imperitus, ignarus verwendet, vgl. Instr. I 1, 3. 8 (inscia corda, turba) und Carm. 458 (insciis ... talia fingunt). Die Verkennung dieser Bedeutung hat Boissier in den Mélanges Renier zu einer unrichtigen Übersetzung und Erklärung verführt, da er schreibt: »Nous apprenons, qu'il a fréquenté les temples à l'insu même de ses parents (ce qui semble indiquer, que ses parents n'étaient pas paiens).«

Ihr Verständnis vermitteln die Ausführungen des Minucius an der genannten Stelle: „Venio ad illa auspicia et auguria Romana . . . Clodius scilicet et Flaminius et Iunius ideo exercitus perdiderunt, quod pullorum sollemnissimum tripudium exspectandum non putaverunt. Quid Regulus? nonne auguria servavit et captus est? Mancinus religionem tenuit et sub iugum missus est et deditus. Pullos edaces habuit et Paulus apud Cannas, tamen cum maiore reipublicae parte prostratus est" cet. Man wird mit Rücksicht auf die übrigen Anlehnungen an Minucius den Gedanken kaum abweisen, daß die rhetorische Frage Kommodians sich auf diese Erwägungen bezieht und deren kurzer Ausdruck zu sein bezweckt. — Daß noch im 5. Jahrhundert die Sitte der Schicksalsbefragung durch Lose, Vogelflug und Eingeweideschau nach altheidnischer Art gepflegt und selbst offiziell aufrecht erhalten wurde, bezeugt Salvian De gubern. dei V 2: „Quid enim? Numquid non consulibus et pulli adhuc gentilium sacrilegiorum more pascuntur et volantis pennae auguria quaeruntur ac paene omnia fiunt, quae etiam illi quondam pagani veteres frivola atque inridenda duxerunt?"[1] In Gallien insbesondere aber war unter dem Volke die abergläubische Zukunftserforschung mittels solcher Künste selbst noch im 6. Jahrhundert im Schwange, weshalb sich Caesarius von Arles, wie es in seiner Vita I 5, 42[2]) heißt, in seinen Predigten gegen die haruspices und augures aufzutreten veranlaßt sah.

16. Oracula Sibyllina.

Auf die Übereinstimmung derselben mit der Auffassung Kommodians in der Instr. II 1, 36, daß die verlorenen

---

[1]) Ein Erlaß Kaiser Valentinians vom Jahre 371 lautet (Cod. Theod. X 16, 9): »Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus arbitror esse criminis . . . nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus.« Vgl. V. Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums I 197 ff.

[2]) Migne P. L. 67 1021 c: Praedicationes . . . contra sacrilegos et haruspices, contra kalendarum quoque paganissimos ritus, contraque augures, lignicolas, fonticolas, diversorumque vitia fecit.

10 Stämme Israels berufen seien, das vom Antichrist besetzte Jerusalem zu befreien, ist S. 282 aufmerksam gemacht worden. In der Schilderung des Weltbrandes gibt sich eine nächste Berührung der Sibylle und des Dichters in dem nur von ihnen hervorgehobenen Gedanken kund, daß auch kein Schiff aus demselben erretten werde. Wie jene darauf mit den Worten hinweist (II 210):

Οὐ ναῦς ἔμφορτος ἐπὶ κύμασι ποντοπορεύσει

so macht der Dichter in der Instr. II 1, 15 die Andeutung:

Subpetium nullum tunc erit, nec nauticae puppis

und wiederum im Carmen Vers 1014:

Non navis accipiet hominem, non ulla latebra.

17. Paulinus Nolanus.

Bei Erwähnung der Gedanken- und Formgleichheit von Vers 613 f. des Carmen mit Vers 286 f. des Poema X. Paulins (S. 185) haben wir einer auch sonst hervortretenden nahen Übereinstimmung zwischen Gedanken dieser Dichtung und jenes Carmenabschnittes gedacht. Zum Belege führen wir den identischen Vorwurf an, welcher von beiden Dichtern gegen die Beschäftigung mit den Klassikern der Rede- und Dichtkunst erhoben wird, daß dieselbe nur der Ausbildung der Zungenfertigkeit, nicht aber dem Erwerb des wahren Heiles und des ewigen Lebens diene. Kommodian kleidet denselben in die bekannten, ihm zuweilen etwas verübelten Verse (583 f.):

Vergilius legitur, Cicero, aut Terentius item:
N i l n i s i c o r f a c i u n t[1]), c e t e r u m d e v i t a s i l e t u r.

Dieselbe Auffassung äußert Paulinus etwas weitläufiger in dem Bescheid, welchen er seinem Gönner Ausonius auf dessen Aufforderung zu erneuter Beschäftigung mit den Rednern und Dichtern gibt (X 33 ff.):

---

[1]) Über diesen Ausdruck, dessen Bedeutung Dombart als ungewiß betrachtete laut Praefatio p. V: »Utcunque verba ‚cor faciunt' aut interpretanda aut emendanda sunt«, vgl. S. 200, Note 4.

Vacare vanis otio aut negotio
Et fabulosis litteris
Vetat [Deus], suis ut pareamus legibus
Lucemque cernamus suam,
Quam vis sophorum, callidaque ars rhetorum et
Figmenta vatum nubilant.
Qui corda falsis atque vanis imbuunt
Tantumque linguas instruunt
Nihil ferentes, ut salutem conferant.[1])

Eine Beeinflussung durch des Paulinus „Carmen adversus paganos“ scheint sich ferner in den Instruktionen kundzugeben. Wie jener nämlich als Beispiel der verächtlichen Behandlung, welche den ehernen Götzenbildern manchmal von ihren eigenen Schöpfern zuteil werde, die Umschmelzung derselben zu Geld und niedrigem Hausgeschirr anführt (V. 21 ff.):

Tum simulacra colit, quae sic ex aere figurat,
Ut, quando libitum est, mittat conficta monetae,
Aut magis in species convertat saepe pudendas,

so gibt Kommodian den Heiden den direkten guten Rat zu einer Umformung ihrer ehernen Götzen in derartiges Hausgeschirr (Instr. I 20, 6 f.):

Et deos audetis eramine dicere fusos?
Solveretis eos magis in vascula vobis.

18. Periodi (Acta) Petri et Pauli.

Die Andeutungen in den Versen des Carmen:

626 Et canem [Deus conloqui fecit] ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!

630 Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo,

---

[1]) Dieselben Gedanken berührt Paulinus in der Epist. 16 n. 6 gegenüber seinem der Dichtkunst ergebenen Verwandten Jovius, sowie in dem demselben gewidmeten Poema XIX. In diesem fordert er ihn zur Behandlung christlicher statt weltlicher Stoffe mit der Mahnung auf:

Quanto maior ab his cedet tibi gloria coeptis,
In quibus et linguam exercens mentem quoque sanctam
Erudies, laudemque simul vitamque capesses.

entsprechen einem Bericht der *Περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου* über zwei Begegnisse des Apostels Petrus mit Simon Magus, nur daß hier in der Darstellung des zweiten ein sieben- statt eines fünfmonatigen Kindes erwähnt wird.

Über das Wunder des redenden Hundes lautet ihre Erzählung[1]): „Aus der Synagoge, wo er gepredigt, begibt sich Petrus auf Bitten der Brüder von einer großen Menge geleitet in das Haus des (Senators) Marcellus. An der Tür gebietet er dem Pförtner seine Ankunft dem Simon (Magus) zu melden; jener aber lehnt dies ab, weil Simon für ihn nicht zu Hause sei. Darauf löst Petrus einen großen, mit einer mächtigen Kette angebundenen Hund, der alsbald ihn mit menschlicher Stimme nach seinen Befehlen fragt und den Auftrag erhält, den Simon im Namen des Apostels aus der Mitte seiner Versammlung herauszurufen. Alsbald springt das Tier hinein, richtet die Vorderpfoten in die Höhe und spricht mit lauter Stimme: ‚Simon, es sagt dir Petrus, der Knecht Christi, der an der Tür steht: Komm, heraus, denn deinetwillen bin ich nach Rom gekommen, du Gottlosester und Verführer einfacher Seelen' . . ." Im Anschluß an dieses und andere Wunder, wodurch der Senator Marcellus sich bekehrt und den Simon Magus aus seinem Hause verweist (der aus diesem Anlaß von den Haussklaven mißhandelt wird), berichtet dieselbe Erzählung über das Sprechen eines siebenmonatigen Kindes[2]): „Übel zugerichtet, läuft Simon zum Hause des (Presbyters) Narcissus und fordert an der Tür den Petrus auf, herauszukommen, damit er ihm beweise, daß derselbe an einen jüdischen Zimmermannssohn glaube. Als dies dem Petrus gemeldet wird, schickt er ein Weib mit einem sieben Monate alten Säuglinge auf dem Arme zu Simon hinaus. Draußen spricht das Kind zu dem Magier mit männlicher Stimme und kündigt ihm das baldige Strafgericht für alle seine Schandtaten an . . . Darauf gebietet ihm das Kind, die Türe des Narcissus zu verlassen, und schließt mit den Worten:

---

[1]) S. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II 1 S. 178.

[2]) Ebenda S. 180.

‚Es sagt dir Jesus Christus: Verstumme durch meinen Namen gezwungen und gehe aus Rom heraus bis zum nächsten Sabbat' . . .“

In Vers 627 f. erwähnt Kommodian ferner einen redenden Löwen, der zur Wirksamkeit der Predigten Pauli beigetragen habe:

> Paulo praedicanti, dicerent ut multi de illo,
> Leonem populo fecit loqui voce divina.

Lipsius äußerte die Ansicht[1]), daß diese Legende wohl in den verlorenen *Περίοδοι Παύλου* enthalten gewesen sei, aus welchen Nikephoros (Hist. Eccl. II 25) das Begebnis des Apostels mit einem Löwen in der Arena zu Ephesus erzähle.

Inzwischen hat Goodspeed in „The American Journal of Semitic Languages and Literatures“ vol. XX N. 2. Ianuary 1904 in äthiopischer und englischer Sprache unter dem Titel The epistle of Pelagia eine apokryphe Erzählung veröffentlicht, welche über die Wirksamkeit des Apostels Paulus zu Cäsarea handelt und u. a. das Begebnis mit einem redenden Löwen enthält, welches dem von Kommodian angedeuteten gleich scheint. Nach Goodspeeds Dafürhalten sind die Hauptzüge der in dem Pelagiabrief gebotenen Erzählung der Geschichte der Pelagia von Tarsus und einer verlorenen Legende über Paulus und den Löwen entlehnt, welche ihrer Art nach mit einer in den Acta Pauli vorkommenden übereingestimmt haben dürfte. Der Brief erzählt (Goodspeed p. 105): „Paulus ging (von Cäsarea) zum Gebirge hin und unterwegs traf er einen gewaltigen Löwen, dessen Höhe zwölf Ellen betrug und seine Gestalt war die eines Pferdes. Und derselbe kam zu Paulus, und sie begrüßten einander, als ob sie sich kennten. Und der Löwe sprach zu Paulus: Willkommen, Paulus, Diener Gottes und Apostel des Herrn Jesus Christus. Ich habe eine Bitte, die du mir erfüllen sollst. Und Paulus sagte zu ihm: Sprich, ich höre. Und der Löwe sagte: Mache mich eingehen in die großen Dinge der Christen (vielleicht Taufe).

---

[1]) Ebenda S. 446 Note 1.

Und Paulus nahm ihn (abseits) und führte ihn ein in die großen Dinge der Christen. Und als er das Gesetz des siebten Tages erfüllt, da sagten sie sich Lebewohl, und Paulus kehrte in die Stadt zurück." Nachdem er dort einen Toten erweckt und mit Erfolg gepredigt, wodurch sich auch die Tochter des Königs, Pelagia, bekehrte und ihrem Gemahl entsagte, um Paulus zu folgen, wird dieser festgenommen und einem Löwen vorgeworfen. Es war derselbe, den der Apostel in das Christentum eingeführt hatte. Als Paulus nun im Theater die Hände zum Gebet ausstreckte, betete der Löwe mit ihm. (p. 107:) „Und als sie geendet mit Gebet und Lobpreisung, wandte sich Paulus zum Löwen und sprach: Willkommen! Und auch der Löwe sprach zu Paulus: Willkommen, unser Vater, willkommen! ... Und als die Leute ihn mit Paulus reden gesehen hatten, wunderten sie sich und sprachen: Groß ist der Glaube dieses Mannes, selbst die Tiere des Feldes gehorchen ihm und das Volk horcht auf ihn. Und sie sagten: Nimm (ergreife) nun Pelagia, aber laß ihn (Paulus) mit dem Löwen ziehen. Und der Löwe und Paulus gingen hinweg."

19. Tatianus.

Die Polemik gegen den heidnischen Götterglauben in den Instruktionen I 7, 9—13 und I 11, 12—22 scheint der des 8. Kapitels der Oratio adversus Graecos des Tatian nachgebildet zu sein. Vor allem weist darauf die Satire gegen die Seherkunst Apolls, welche ihn bei dem Versuch, die Liebe Daphnes zu gewinnen, im Stiche gelassen und vor einem Fehlwurf mit dem Diskus nicht habe behüten können, durch welchen er den Tod seines Lieblings Hyacinthus verschuldete. Kommodian führt dieselbe also aus (II 11, 12—22):

Lascivientemque Dafinem sic coepit [Apollo] amare,
Et tamen insequitur, dum vult violare puellam:
Gratis amat stultus, nec potuit consequi cursu.
15 Vel si deus erat, occurreret illi per auras:
Sub tecto illa prior venit, remansitque divinus . . .

Lusibus inpositis, dum mitteret discum in altum,
20 Sublapsum non potuit retinere, prostravit amicum:
Ultimus ille dies fuit Hyacinthi sodalis.
Si divinus erat, mortem praecessisset amici.

Beide Stücke verwendet auch Tatian am genannten Ort zu einer gleichen Satyre auf die Wahrsagekunst Apolls: *Ἐπαινῶ σε νῦν, ὦ Δάφνη· τὴν ἀκρασίαν τοῦ Ἀπόλλωνος νικήσασα ἤλεγξας αὐτοῦ τὴν μαντικὴν, ὅτι μὴ προγνοὺς τὰ περί σε τῆς αὐτοῦ τέχνης οὐκ ὤνατο. Λεγέτω μοι νῦν ὁ Ἑκατήβολος, πῶς Ὑάκινθον διεχρήσατο Ζέφυρος; Ζέφυρος αὐτὸν νενίκηκε· καὶ τοῦ τραγῳδοποιοῦ λέγοντος: „Αὖρα θεῶν ὄχημα τιμιώτατον", ὑπὸ βραχείας αὔρας νικηθεὶς ἀπώλεσε τὸν ἐρώμενον.*[1])

Dasselbe achte Kapitel der Or. adv. Graecos sucht den Heiden den nicht göttlichen Charakter ihrer Gottheiten aus deren Unterordnung unter menschliche Schwächen, Leidenschaften und Leiden und unter das Fatum selbst vorzustellen: *Οἱ γὰρ τοὺς μονομαχοῦντας βλέποντες καὶ θάτερος θατέρῳ σπουδάζων, καὶ ὁ γαμῶν καὶ παιδοφθορῶν καὶ μοιχεύων, γελῶν τε καὶ ὀργιζόμενος, φεύγων τε καὶ τιτρωσκόμενος, πῶς οὐχὶ θνητὸς εἶναι νομισθήσεται...; Καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην πεπτώκασι τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κραθέντες;*[2]) Im Verfolg derselben Absicht hebt Kommodian in der Instr. I 7, 9—13 ebenfalls die leibliche Verwundbarkeit der Götter, ihre Unterstellung unter das Fatum, ihre Unzucht, Zornmütigkeit, ihre Kriegslust und ihre leibliche Fortpflanzung, kurz, dieselben Momente wie Tatian in einer ebenso gedrängten Darstellung zum Beweis ihrer sterblichen Art hervor:

O nimium stulti, qui putatis moechos ab astris
10 Nascentes regere aut totam mundi naturam.
In vulnera positi et ipsi sub fata viventes,
Obsceni, furiosi, bellatores, impii vitae,
Et filios totidem mortales illi fecere.

---

[1]) Migne P. G. 6, 823.
[2]) Ibidem 822.

20. „Die Zeichen des Messias".

(Othoth-ha-Maschiach.)

Auf die von Ebert bemerkte Benutzung dieser jüdischen Schrift bei Schilderung der Rückkehr der verlorenen zehn Stämme Israels im Carmen Vers 959 ff. ist oben S. 281 hingewiesen worden.

21. Hermas. Barnabas. Theophilus-Kommentar.

Von einigen Gelehrten sind noch andere Quellen namhaft gemacht worden, deren sich Kommodian bei Abfassung seiner Dichtwerke bedient habe. So leitete Harnack in der Theologischen Literaturzeitung 1879 n. 3 S. 52 auf Grund von Instr. I 30, 15 f.:

> Estote communes minimis, dum tempus habetis,
> Sicut ulmus amat vitem, sic ipsi pusillos

eine direkte Abhängigkeit des Dichters von Hermas Simil. II ab und glaubte ihretwegen auch andere Übereinstimmungen zwischen beiden auf direkte Benutzung des Pastor zurückführen zu sollen. Derselbe wies ferner auf Berührungen mit der Epistola Barnabae hin; die dafür angegebenen Stellen scheinen sich aber nicht als notwendige Entlehnungen aus dieser Schrift zu bekunden. Denn Instr. I 35, 6: „Finitis sex milibus annis inmortales erimus" (Carm. 791) bietet sowohl in Ansehung dieser im christlichen Altertum sehr verbreiteten Idee, als ihrer fast gleichlautenden Aussprache seitens des von Kommodian sicher benutzten Laktanz (Instit. VII 25, 3) kaum genügenden Grund zu einer speziellen Beziehung auf Barnab. 15: „Itaque, fili, in sex diebus, hoc est in sex annorum milibus consummabuntur universa"; Instr. I 39 aber, „welche durch alttestamentliche Beispiele das Thema illustriert: iuniores Christo probatos", dürfte mit Rücksicht auf die übrige Benützung Cyprians eher auf Testim. I 19, als auf Barnab. 13 zurückgehen.

Eine Benutzung des Barnabasbriefes scheint indessen in den Versen 16—19 des Carmen vorzuliegen:

16 Multi quidem bruti et ignoti, corde sopiti,
Nil sibi proponunt cognoscere; more ferino
Quaerunt quod rapiant, aut quorum sanguine[m] bibant,
Dummodo laetentur saginati vivere porci.

Der Dichter schilt in denselben die tierisch-stumpfe Interesselosigkeit an jeglicher Gotteserkenntnis, von welcher sich manche Menschen beherrscht zeigen, deren Sinnen nur auf Raub und Gewalt gerichtet sei, und die in denselben Lebensgenüssen ihr Ergötzen fänden, an welchen auch das satte Schwein sein Genügen habe. Diese Ausführungen sind wohl nur eine Zusammenfassung dessen, was im 10. Kapitel der Epistola Barnabae als Antwort auf die Frage gegeben wird: „Quare autem Moses dixit: non manducabitis suem, neque aquilam, neque accipitrem . . .?“ Es heißt dort: „Moses in spiritu locutus est. Quapropter sic suem ait, quasi diceret: non adhaerebitis hominibus talibus, qui similes sunt porcis. Nam cum in deliciis vivunt, Domini sui obliviscuntur, cum autem destituuntur necessariis, Dominum agnoscunt. Et quidem porcus, quando comedit, dominum non novit, quando autem esurit, clamat, et accepta iterum esca tacet.“ Wie die Verse 16, 17 und 19 dem gleichen Gedanken Ausdruck geben, welcher in diesen Worten liegt, so deckt sich Vers 18 mit dem Inhalt der sich daran anschließenden Zeilen: „Nec manducabis, inquit, aquilam, neque accipitrem, neque milvum, neque corvum. Non adhaerebis, dicit, iis hominibus, qui nesciunt sibi labore ac sudore parare victum, sed aliena rapiunt inique, et cum videantur in simplicitate ambulare, tamen aliis insidiantur. Et aves istae, dum otiosae sedent, quaerunt quomodo alienas carnes devorent, suntque in malitia sua pestiferae.“

In den Forschungen zur Geschichte des neu testamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III 259 ff. suchte Zahn die Verwendung des sog. Theophilus-Kommentars seitens Kommodians nachzuweisen. Für das Recht der These scheint uns unter den von Zahn vorgelegten Vergleichspunkten nicht wenig der Umstand zu sprechen, „daß Kommodian im Carm. Apol. 222

ebenso wie Theophilus von den Juden sagt: Iohannem decollant, während er natürlich weiß, daß das nicht vom Volk, sondern von Herodes Antipas verübt worden ist, cf. Carm. Apol. 512". Auch Instr. I 34, die unter dem Titel „Item Gentilibus ignaris" eine Mahnrede an die Heiden enthält, dürfte Anlaß zu näherer Vergleichung mit dem Kommentar geben. Wie nämlich ihr Eingangsvers

Indomita cervix respuit iugum ferre labori

sowohl wegen des auf die Heiden angewandten Bildes eines ungebärdigen Füllens, als wegen der Ausdrücke gentilis und indomitus an die Erklärung des Theophilus erinnert (Zahn l. c. I 2 S. 61 n. 33): „. . . per pullum asinae lascivum populum gentilem indomitumque significat", so Vers 16:

Gratiam, quam misit Dominus in terra legendam,
Non requiris eam . . .

an die Stelle (Zahn l. c. I 2 S. 44 n. 11): „Thesaurus absconditus in agro gratia est in mundo missa." Die Benutzung des Theophilus-Kommentars durch Kommodian kann daher wohl als wahrscheinlich bezeichnet werden.

II. Als **Nachahmer des Dichters** kommen zwei bischöfliche Schriftsteller inbetracht, deren Blütezeit um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts fällt und die beide nahe Beziehungen zu Arles haben: der eine ist der „aus Gallien, vielleicht aus Arelate gebürtige"[1] Bischof Ennodius von Pavia (473—521), der andere der gefeierte Bischof von Arles Caesarius (502—542).

Der erstere benutzte die Instr. II 32 (Filios non lugendos) als Vorlage des an Armenius gerichteten Trostschreibens (Epist. II 1), um denselben über den Tod seines Söhnchens aufzurichten. Die Nachahmung wurde zuerst von Sirmond erkannt, der in den Noten zu diesem Briefe auf sie aufmerksam machte, und bezieht sich vornehmlich auf den letzten Teil des Gedichtes (V. 12—17):

Germine zabulico facitis ut turbae pronatae,
Extinctos clamatis: qua gratia, false, petisti?

[1]) S. Teuffel, Geschichte der röm. Literatur n. 479.

Nec dolore duxit pater filium mactandum ad aram,[1])
15 Dolore nec vates filium luxit defunctum;
Omnipotentis enim nec flens deducebat alumnum,
Sed Deo devotus festinanter funus agebat.[2])

Im Verfolg derselben Gedanken führt Ennodius aus: „Abraham unicum filium quasi pius pater, quod maius est, laetus exhibuit . . . Tu translatum caelesti iudicio quasi orbatus inquiris [vgl. 13: extinctos clamatis] et quem non obtulisse sacrilegium fuit, hunc oneras fletibus evocatum. In qua causa Davidicum occurrat exemplum, qui feretrum filii ovans et Deo referens gratias antecessit, quod dignatio superna de venerandi prophetae [vgl. 15: vates] semine, quem forte muneraretur, acciverat.“ Die Nachahmung gibt sich näherhin in folgenden Zügen kund: Ennodius weist, wie Kommodian, auf die Altväter Abraham und David als die Vorbilder eines bei solchem Anlaß in Gottes Ratschluß ergebenen Sinnes hin; von beiden wird gesagt, daß sie sich vom Schmerz nicht niederbeugen ließen, sondern die ihnen zufallende Aufgabe starkmütig erfüllten. Während der Dichter aber nur hervorhebt, daß jene heiligen Männer ihren Schmerz niederkämpften, steigert sein der Rhetorik mehr zugeneigter Nachahmer den Gedanken zu einem Hinweis auf die Freude, welche sie erfüllt hätte. Sodann erwähnt der letztere, wie es Kommodian besonders im ersten Teil des Gedichtes tut, das Unrecht, welches in einer fassungslosen Klage über den Hingeschiedenen liege, und fügt als Trostgrund endlich die ebenso vom Dichter dem „Propheten“ (David) beigelegte Erwägung an, daß das Kind aus der elterlichen Pflegschaft in die Gottes übergegangen sei.

Durchsieht man die großenteils Caesarius von Arles angehörigen Predigten des Ps.-Augustinischen Appendix in der Mariner-Ausgabe[3]), so findet man eine so große Zahl

---

[1]) Vgl. Augustin, Sermo 2 c. 1 (Migne 38, 27): credidit (Abraham) nasciturum (Isaac) et non plangit moriturum.

[2]) Vgl. Ambrosius, De virgin. c. 2 n. 9: Non doluit Abraham nec consuluit parentis affectum . . . sed maturavit obsequium.

[3]) Migne P. L. 39.

naher Berührungen mit Stellen aus den Dichtungen Kommodians, daß sich der Gedanke an eine Benutzung und Nachahmung derselben unwillkürlich aufdrängen muß.[1]) Derselbe scheint um so weniger abzuweisen, als Caesarius wegen der kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts in Arles erfolgten Abfassung der Dichtwerke dieselben sehr leicht kennen konnte und wegen seines eigenen Eifers für moralische Hebung und Belehrung des Volkes an denselben eventuell ein besonderes Interesse nehmen mochte. Betrachtet man unter diesen Rücksichten die Übereinstimmung, welche sich mancherorts zwischen den Darlegungen Kommodians und den Ermahnungen des arelatensischen Bischofs kundgibt, so wird man sich der Annahme kaum verschließen, daß letzterer das Büchlein des eifervollen Aszeten öfter zur Hand genommen und sich durch dasselbe zu manchen ähnlichen Mahnworten habe anregen lassen. Im folgenden sollen nur einige Stellen vorgelegt werden, welche dieser Auffassung zur Bestätigung dienen können.

In den Instruktionen I 7 (De septizonio et stellis) und I 8 (De sole et luna) bekämpft Kommodian den Glauben an die Planeten und an Sonne und Mond als göttliche Wesen, welche das Geschick der Menschen und den Lauf der Dinge regieren (s. I 7, 9 f.). Derselben Auffassung tritt Caesarius im Sermo 130 n. 4 (Migne 39, 2004 f.) entgegen: „Nonnulli enim in haec mala labuntur, ut diligenter observent, qua die in itinere exeant, honorem praestantes aut Soli aut Lunae, aut Marti, aut Mercurio, aut Iovi, aut Veneri, aut Saturno." Engere Berührung mit der Mahnung, Sonne und Mond nicht als Götter zu verehren, und ihrer Begründung in der Instr. I 8, 4 f.:

---

[1]) Arnold macht in dem Werke: Caesarius von Arles S. 123 Note 373 auf den von Caesarius (M. 39, 2334 n. 1) und von Kommodian (Instr. I 30, 16) vorgebrachten Vergleich von Ulme und Rebe nach Hermas Simil. II aufmerksam und schließt daran die Bemerkung, daß »Caesarius sich auch sonst mit Kommodian berührt, vgl. M. 39, 1763 n. 3 mit Instr. I 39, 1—4«. Im letzteren Falle nimmt er als gemeinsame Quelle Cyprian Test. I 20 an.

Omnipotens illos, cum conderet omnia primum,
Locavitque ibidem cum saeclis[1]) quarta dierum

zeigen die Worte, welche bei Caesarius kurz nach den vorhin angeführten folgen: „Et solem quidem et lunam Deus pro nobis et nobis profutura constituit, non ut ista duo luminaria quasi deos colamus."

Instr. II 22 fordert unter dem Titel „Bellum cottidianum" zum täglichen Kampf gegen die Leidenschaften auf, von welchen namentlich die libido, luxuria, furia, avaritia genannt werden. Sie schließt sich als Fortsetzung an den in der vorhergehenden Instructio (Martyrium volenti) erörterten Gedanken an (II 21, 15 f.):

Tu ergo qui quaeris martyrium tollere verbo,
In pace te vesti bonis et esto securus,

und endet darum auch ihrerseits wieder mit der Mahnung (II 22, 16 f.):

Verba geris tanta vana, qui sub uno momento
Martyrium quaeris otiosus tollere Christo.

Damit vergleiche man Caesarius im Sermo 239 n. 1 (Migne 39, 2301): „Nemo dicat, fr. car., quod temporibus nostris martyrum certamina esse non possint: habet enim pax martyres suos. Nam sicut iam diximus frequenter, iracundiam mitigare, libidinem fugere, iustitiam custodire, avaritiam contemnere, superbiam humiliare, pars magna martyrii est." Zu dem Titel „Bellum cottidianum" insbesondere aber vergleiche man den Satz in n. 3: „scientes, quod in malis omnibus, quae supra diximus, Christianis quottidiana martyria deesse non possunt" und zu Vers 6:

Maledicti retine linguam, unde Deum adoras

---

[1]) Statt der von allen Hss. gebotenen Lesart »seclis« (saeclis) hat Dombart nach Öhlers Vorgang »stellis« in den Text gesetzt. Die Ausgabe von Ludwig behielt saeclis mit der Erklärung bei (p. XXVII): »hoc est temporibus, quae sole et luna constituuntur«. Vgl. Paulinus Nolan. Poema XIX 53:

Si mentem caelo iacis altius, et super astra
Scire cupis quid sit, vel quid fuerit prius aevo,
Et mundo et saeclis docet ulteriora Iohannes (sc. Evangelista).

den Gedanken des Sermo 265 n. 4 (M. 39, 2239): „cantica luxuriosa et turpia proferendo de lingua, unde debuerant Deum laudare."

Die Instr. II 24 eifert gegen diejenigen „qui de malo donant", d. i., wie ihr Inhalt näher ausführt, gegen die, welche vom Ertrage des Wuchers, der Getreidespekulation und der Übervorteilung im Handel Almosen spenden. Das gleiche berührt Caesarius (M. 39, 2236, 6): „multi sunt, qui de rapinis et fraudibus videntur eleemosynas dare".

Der Aufforderung zur Wohltätigkeit, welche Kommodian in der Instr. II 31, 2 (nach den Const. Apost. II 36) in die Worte zusammenfaßt: „iam et tu communica fratri", entspricht die vom gleichen Gesichtspunkt aus anhebende Behandlung desselben Themas, welche Caesarius mit den Worten einleitet (M. 39, 2248, 2): „Quid est communicare? Communem tuam rem facere cum illo, qui non habet."

Die Instr. II 35 geißelt die Unandacht mancher Gläubigen während des Gottesdienstes. Vers 14 ff. hält ihnen vor:

Sacerdos Domini cum „Susum corda" praecepit
In prece fienda, ut fiant silentia vestra,
Limpide respondis;

Caesarius sagt (M. 39, 1746, 2): „et quoties sacerdos dixerit ‚Sursum corda' securi et fideliter dicunt se habere ad Deum; quod valde pauci et rari in ecclesia fiducialiter et cum veritate dicere possunt . . . carnales vero interdum etiam otiosis fabulis (a Christo) separantur." Über den letzteren Punkt insbesondere handelt die ganze „de fabulosis et silentio" betitelte Instructio. Mit den Anklagen, welche in ihr gegen die Verächter der heiligen Lesungen und unter diesen vor allem gegen das geschwätzige Weibervolk gerichtet werden (V. 5—8; 10 f.):

Bucina praeconum clamat lectore legente,
Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas;
Luxaris labia, quibus ingemiscere debes . . .
Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo,
Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent,

stimmen wiederum die Klagen überein, welche Caesarius über die unruhigen Störer des Gottesdienstes erhebt (Migne 39, 2275, 4): „Sunt enim plurimi et praecipue pleraeque mulieres, quae ita in ecclesia garriunt, ita verbosantur, ut lectiones divinas nec ipsae audiant, nec alios audire permittant“, und wiederum (l. c. 2279, 3): „Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus [vgl. Instr. II 35, 19: aut detrahis proximi fama] aut otiosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet esse numerus clericorum vel (= et) laicorum seu feminarum . . .“

Die Instr. II 36 wendet sich gegen die Trinker und gibt ihnen in Vers 6 f. den guten Rat:

> Subministra magis, quod amplius quaeris abuti,
> Infimo pauperclo et eritis ambo refecti.[1]

Denselben Rat erteilt ihnen auch Caesarius (M. 39, 2306, 8): „sed quod in illa ebrietate periturum erat, in pauperum refectionem proficiat.“

Im Carmen 179 f. hebt Kommodian hervor, daß die Schuld einer Versündigung immer dem Menschen selbst, nicht aber der Versuchung durch den Teufel zuzuschreiben sei:

> Si suadet adulter [diabolus], culpa est tua prosequi talem;
> Non ille te damnat, sed tu tua sponte te damnas.

Dasselbe betont Caesarius mit ähnlichen Worten (M. 39, 2213, 3): „Diabolus suadet, non cogit ad peccandum. Liberum est homini consentire.“ Die charakteristischen Übereinstimmungen, welche sich so mancherorts zwischen Kommodian und Caesarius finden, dürften den letzteren wohl als einen Benutzer und Nachahmer des Dichters zu erkennen geben.

---

[1]) Zu der Einwendung, welche der Dichter in Vers 4 f. den Trinker machen läßt:

> . . . Dum mortuus, non bibo, dicis;
> Optima mihi sunt bibere et corda sopire

vgl. die Inschrift von Narbonne (C. I. L. XIII 5102): »Cupidius perpoto, in monumento meo quod dormiendum et permanendum heic est mihi.«

Fünftes Kapitel.

Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert.

Eine zeitliche Abschätzung des Sprachbildes, welches die Dichtungen darbieten, muß in erster Linie auf die Dichtungsform selbst und auf die Kreise Rücksicht nehmen, für welche der Dichter sein Werk bestimmt hatte.

Die von Kommodian angewendete Versart, welche Gennadius als „quasi versus" bezeichnet, charakterisiert sich durch die Zerlegung der Langzeile in zwei Kurzzeilen, durch Vernachlässigung der Quantität und des Wortakzents mit Ausnahme der beiden letzten Versstellen und durch den Gebrauch des einfachen und des Kettenreims. In diesen Merkmalen stimmt sie mit jener rhythmischen Poesieart überein, deren sich Augustin in dem 393 verfaßten „Psalmus contra Donatistas" bedient und die nach den Ausführungen Wilhelm Meyers[1]) als literarisches Genus in den lateinischen Ländern vor Anfang des fünften Jahrhunderts ohne Beispiel ist. Sehen wir von der noch ungelösten, indes wahrscheinlich durch die Annahme eines orientalischen Einflusses zu beantwortenden Frage nach der Entstehung dieser neuen Dichtungsgattung im Lateinischen ab, die im Syrischen an Ephräm, im Griechischen an Methodius und Gregor von Nazianz ihre ersten Vertreter besitzt, so bietet schon ihre Bestimmung, der Volksbelehrung zu dienen, eine genügende

---

[1]) In den Abhandlungen der Münchener Akademie Bd. XVII 2 (1885) S. 288 ff.

Erklärung für die ihr eigene Vernachlässigung der klassischen Metrik und die Bevorzugung einer volkstümlichen Sprache. Beide Punkte hebt Augustin als geflissentlich erstrebt hervor.[1]) Von der Absicht desselben, durch diese Dichtungsart auf das Volk zu wirken, unterscheidet sich diejenige Kommodians nur durch eine ausdrücklichere Rücksichtnahme auf die gebildeten Stände, indem er im Eingang des Carmen (V. 29 f.) erklärt, daß er sich an hoch und niedrig wende, und im weiteren Verlauf die Voraussetzung ausspricht (V. 579 ff.), daß sein Werk auch von humanistisch geschulten, d. h. mit Cicero, Terenz und Vergil vertrauten Lesern werde zur Hand genommen werden.[2]) Aus diesem etwas höher zielenden Plane des Dichters dürfte aber folgen, daß seine mit so zahlreichen Vulgarismen durchsetzte Sprache zwar als familiär, nicht aber als vulgär in dem Sinne betrachtet werden kann, als ob sie unter dem Durchschnitt der selbst in den gebildeten Kreisen seiner Zeit üblichen Umgangs-

[1]) Vgl. Ebert, Gesch. der christl.-latein. Literatur S. 241 f. — Daß Kommodian die Gesetze der klassischen Metrik geflissentlich außer acht läßt, wird allgemein anerkannt. Unter den 1242 Hexametern der Instruktiones hat Manitius (Gesch. der christl.-lat. Poesie S. 30) 37, unter den 1060 des Carmen 26 regelrecht gebaute gezählt. Geht schon hieraus die Richtigkeit der bereits von Rönsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 42, 165 ff.) geäußerten Ansicht hervor, daß K. sehr wohl klassische Verse hätte bilden können, wenn er gewollt hätte, so noch mehr aus der Beobachtung W. Meyers (a. a. O. 301), daß der Dichter im Gegensatz zu der sonst quantitativ regellosen Behandlung seiner Verse im 5. und 6. Fuß »die Schulregeln, welche seit Vergil und Ovid für den Bau des Hexameters galten, sorgfältig beobachtet . . . Die Folge ist, daß im 5. und 6. Fuß die Wortakzente mit den Versakzenten zusammenfallen«. Sowohl durch diesen Umstand, als durch die Beibehaltung der Cäsur nach der dritten (oder vierten) Hebung machen die Zeilen K.s überhaupt noch den Eindruck von Versen. Gesprochen wurden sie im übrigen nach dem gewöhnlichen Wortakzent, nicht anders als die Verse Augustins im Psalmus c. Donat., in welchen ein rhythmischer Zusammenfall von Wort- und Versakzenten auch nur in den beiden letzten betonten Silben gesucht ist.

[2]) Das Wort »rudes« in V. 580 bezeichnet im Sinne der Stelle nicht Illiteraten, sondern Heiden, welche die Anfangsgründe der christl. Religion erlernen, vgl. oben S. 227 f. Eben diesen rudes redet der Dichter eindringlich zu, statt mit Vergil und Cicero sich mit den von ihm im Carmen gebotenen Heilslehren zu beschäftigen.

sprache stehe.[1]) In Rücksicht auf eine zeitliche Bestimmung des Sprachcharakters der Dichtungen weist uns diese Erwägung aber bereits in die Periode eines schon weiter fortgeschrittenen Verfalls der lateinischen Sprache. Wie nahe dieselbe um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Gallien sogar in aristokratischen und geistiger Bildung durchaus nicht fernen Kreisen ihrer Auflösung stand, zeigen die Selbstbekenntnisse und die Werke Gregors von Tours[2]); ein getreues Spiegelbild ihrer Art in den höheren Gesellschaftsklassen um die Wende des 4./5. Jahrhunderts aber bietet die „Peregrinatio Silviae ad loca sancta".[3]) Mit dem familiären Stil der gelehrten Pilgerin und der schmucklosen Schreibart Gregors, die ein zutreffendes Bild des in den gebildeten Kreisen eingetretenen Sprachverfalls geben, dürfte am füglichsten die sprachlich gleich schlichte, aber auch gleich dekadente Darstellung Kommodians zu vergleichen sein. Aus einer solchen sachlich nächstliegenden Parallele aber scheint sich schon der auch durch die Dichtungsform selbst bestätigte Schluß zu ergeben, daß die Abfassungszeit der Werke Kommodians mit Rücksicht auf ihre Sprache um oder in das fünfte Jahrhundert zu setzen sein möchte. Eine eingehendere Prüfung ihres Sprachcharakters in lexikalischer und grammatikalischer Hinsicht wird diese Folgerung näher zu begründen gestatten.

---

[1]) Die Vulgärformen, welche sich bei Kommodian u. a. in der häufigen Vermischung der Kasus finden, sind in Volkskreisen schon im 2. und 3. Jahrh. nach Ausweis der Inschriften etwas ganz Gewöhnliches gewesen. Ähnliche Belege für die Schreibart ungebildeter Leute bieten auch die Epistulae 8 und 21—24 der Cyprianischen Briefsammlung, welche der Kodex T (Reginensis) in der unverfälschten Sprache ihrer Verfasser aufbewahrt hat. S. Hartels Cyprianausgabe III p. XLVIII. In Aufzeichnungen aber, welche, wie diejenigen Silvias und Lucifers von Cagliari, die Sprache der gebildeten Welt widerspiegeln, treten dieselben erst ein volles Jahrhundert später auf.

[2]) Vgl. M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours p. 47 s.

[3]) Über die Verfasserin (Aetheria) s. Bludau im ‚Katholik' 1904 S. 61—74.

§ 1.

Worte und Wortbedeutungen bei Kommodian, welche erst bei Schriftstellern nach Anfang des 4. Jahrhunderts nachweisbar sind.

1. **Abuti** = (non uti) neglegere, contemnere.
Instr. II 15, 9: Abuteris Dei mandata et te filium inquis.
„ II 22, 4: Luxuria suadet: abutere, bellum vicisti.

Das Handwörterbuch[6] von Georges notiert diese Bedeutung nicht. Forcellini-De Vit belegt sie aus Kommodian und Paulinus Nol. Ep. 21: „Est autem et sancta superbia, quae huic mundo superbit omnibusque magnis eius et dulcibus et speciosis abutitur." Der Thesaurus linguae latinae führt an: Itala cod. Cantabr. [saec. VI.] Luc. 7, 30: „Pharisaei consilium dei abusi sunt." Sulpicius Severus Chron. I 44, 6: „Achab verbis Dei a propheta increpitus, cur abusus divino munere hosti sibi tradito pepercisset." Maximus Taur. Hom. 28 (Migne 57, 288): „mortuos suscitantem contumaciter abusa contempsit." — Ich füge bei Hilarus papa Ep. 11 (M. 58, 31 A): „si transgressor (Mamertus) remediis abutitur satisfactionis et veniae."

2. **Adesse** = esse
kommt nach Ausweis des Index von Dombart sehr häufig bei Kommodian vor, z. B.
Instr. I 29, 12: Disce Deum, stulte, qui vult te inmortalem adesse.
Carm. 803: Quisque tribus credit et sentit unum [deum] adesse.

Den gleichen Brauch weist das „Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik" Bd. IV S. 48 bei Dracontius nach. Er findet sich indes schon häufig in dem von Dracontius benutzten Carmen Paschale des Sedulius, so I 45. 129; II 106; III 121. 136. 220. 263. 395. An der letzteren Stelle, um nur diese anzuführen, wird Ps. 91, 13 mit den Worten wiedergegeben:

At iustus palmae similis florebit amoenae
Semper habens frondes et tamquam Libana cedrus
Multiplicandus adest et sidera vertice tangit.

3. **Aeternus** = beatus; **aeternitas** = beatitudo.

Instr. I 1, 1—3: Praefatio nostra viam erranti demonstrat
Respectumque bonum, cum venerit saeculi meta
Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda.

Carm. 669: Aeternitas illi praeparatur, Christo qui credit.

Im selben Sinne wird das Adjektiv vom Ambrosiaster zu Rom. 5, 21 verwendet: „sciens (gratia) nos futuros aeternos" und von Ps. Fulgentius (1. Drittel des 5. Jahrh.) am Schluß der 21. Homilie (M. 65, 889): „Hoc sentiat Christianus et erit aeternus." Bezüglich aeternitas sei hingewiesen auf den Sermo (des Caesarius?) bei Migne 39, 1853 A, sowie auf das Sacramentar. Gothicogallic. (M. 72, 234 C): „felicius (infantes) cum Christo in aeternitate victuri" und (ib. 280 C): „per Unigenitum tuum aeternitatis aditum devicta morte reserasti".

4. **Aptus** = bonus.

Instr. II 21, 4: Tu quidem quod optas (sc. martyrium) res est felicibus apta.

Carm. 881 f.: Vincunt enim lacrimae, deficit manus, corda tremescunt,
Quamquam sit martyribus aptum tot funera ferre.

Der Ausdruck erscheint in dieser Bedeutung auf gallischen Inschriften der späteren Zeit. So bei Le Blant „Inscriptions chrétiennes de la Gaule" n. 253: „Hic iacit Artemia, dulcis aptissimus infans"; und im Corp. Inscript. Lat. XIII n. 2400[c] (vom J. 573):

Mansuetus, patiens, mitis, venerabilis, aptus,
Pauperibus promptus, paradisiacas possidet aptus opes.

5. **Besteus** = bestia.

Instr. I 9, 9: Si vir esse nescis, cum besteis perge morari.

„ I 34, 16 f.: Gratiam, quam misit Dominus in terra legendam,
Non requiris eam, sed sic quasi besteus errans [es].

„ II 7, 1: Falluntur volucres et silvarum bestei viscis.

Über die Ableitung des Wortes aus der (postulierten) Form *besta (aus welcher französ. „bête“ entstanden) s. Archiv I 9. 588 und III 107. Der Ausdruck, dessen Sinn „Tier“ aus den angeführten Stellen erhellt, ist u. W. im übrigen nur bei Gregorius Tur. Hist. Franc. (ed. Arndt I 27: „bisteis deputatur“) nachgewiesen.

6. **Cervicosus** = dura cervice praeditus.

Carm. 261: Gens (Iudaeorum) cervicosa nimis semperque rebellans.

Carm. 543: Nec illud (Iudaei) respiciunt cervicosi, setis erectis.

Forcellini-De Vit führt zum Beleg für das Adjektiv Kommodian, für das denselben entsprechende Substantiv cervicositas Apollinaris Sidonius Ep. VII 9 an. Ersteres kommt indes auch beim Ambrosiaster in der Erklärung von Tit. I 14 vor: „cervicosi inventi sunt (Iudaei)“. — Augustin bedient sich im Sermo VI c. 5 der verwandten Form cervicatus; ebenso die Vulgata Eccl. 16, 11.

7. **Clausus** = obscurus.

Carm. 411: Sed haec est historia clausa, de qua docti revolvunt.

Vgl. Augustin Serm. 71 n. 13 (M. 38, 452): „clause dictum est“; in Evang. Ioh. tr. 17 n. 9 (M. 35, 1532) „clausum est“. Arnobii iun. Conflictus I 8: „Aperi quod dixeris, quia clausum est.“

8. **Codex legis** = litterae sacrae.

Carm. 11: Adgressusque fui tradito in codice legis,
Quid ibi rescirem, statim mihi lampada fulsit.

„Die Kirchenväter wenden seit dem 4. Jahrh. den Ausdruck (codex) immer zur Bezeichnung der Hl. Schrift an. So Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Cassianus, Gregor Tur., Cassiodorus.“ Landwehr im Archiv VI 424.

9. **Congestare** = congerere.

Instr. II 23, 15: Congestet alius: tu bono vivere quaere.

Forc.-De Vit belegt die Form aus Kommodian, das Handw.[6] von Georges aus Augustinus De pecc. mer. I 28.

10. **Cruciarius** = crucifixus.

Instr. I 32, 8: Cruciarium Dominum, si non adorasti, peristi.

Das Wort wird in dem angegebenen Sinne zwar schon von Petronius Arbiter (unter Nero) gebraucht; von christlichen Schriftstellern ist es außer Kommodian u. W. nur von Hilarius von Poitiers im Tractat. in Ps. 121, 8 verwendet worden.

11. **Dolere pro aliquo.**

Instr. I 1, 7: Testifico Dominum: doleo pro civica turba.

Derselben Konstruktion folgt Salvian: s. den Index in der Ausgabe von Pauly.

12. **Dolus** = dolor.

Instr. I 26, 19: Sed in futuro tibi spes est sine dolo vivendi.

Instr. II 32, 1: Filiorum casus licet et dolum cordis relinquat.

Vgl. Schuchardt „Vokalismus des Vulgärlateins" Bd. III S. 9, wo aus Sidonius Ep. V 3 zunächst die gleichartige Form honus = honor angeführt und nach Savaros Bemerkungen zu der Stelle aus Hegesippus V 23 und Isidor I 26 belegt wird. Savaro fährt fort: „Pari modo dolus pro dolor et labus pro labor. D. Ambrosius l. IV. epist. 13. ex Deuteronomio c. 21: Et novacula non satis acuta ne faciat dolum. D. Augustinus tractat. in Ioh. 5 de Nathanaele: Hic est verus Israelita, in quo non est dolus: dolus non dolor est; dolus a duplicitate cordis dictus est. Cassiodorus l. II. epist. 39: Balnea contra diversos dolos corporis attributa." — Im Tractat. VII 18 in Evang. Ioh. (M. 35, 1446) erwähnt Augustin die landläufige Verwechslung von dolus und dolor: „Multi fratres imperitiores latinitatis loquuntur sic ut dicant: Dolus illum torquet pro eo, quod est dolor." — Bei Phoebadius (gest. nach 392) Lib. contra Arianos c. 8 (M. 20, 18 C) steht umgekehrt zweimal dolor für dolus: „Omnis ista quaestio nominis alterius est doloris"; „Hic ergo blasphemiae, hic dictus sacrilegus dolor." — Bei Le Blant „Inscriptions chrét. de la Gaule" liest man dolus statt dolor auf n. 449 (von Vienne 573 n. Chr.) und auf n. 460 A (Sainte-Colombe: „scripsimus non grandem

gloriam, sed dolum filiorum." Über den gleichen Sprachgebrauch Gregors von Tours s. Bonnet p. 367.

13. **Domus Dei** = ecclesia.

Instr. II 35, 11 f.: Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo,
Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent.

Koffmane „Geschichte des Kirchenlateins" sagt (S. 76): „Domus Dei = Gotteshaus war anfangs nicht nötig, da dieser Begriff durch Dominicum ausgedrückt werden konnte. Je mehr dieses Wort aber zurückgedrängt wurde, desto mehr kam domus Dei in Aufnahme." Zum Belege für dominicum = ecclesia führt der Genannte S. 29/30 die Passio Philippi Heracleani episcopi c. 3 († ca. 304) bei Ruinart p. 441, das Itiner. Burdigal. (vom J. 333), Hilarius ad Constant. I 8 und den Libellus precum Faustini et Marcellini c. 20 (M. 13, 97 C und D) an. Bingham, Antiquities VIII 2, erwähnt das Vorkommen desselben Wortes (als einer Übersetzung von *Κυριακόν*) bei Rufin Hist. eccl. I 3 und bei Hieronymus Chron. Olymp. 276 an. 3. Es findet sich auch in der von Hieronymus aus dem Griechischen übersetzten Regula S. Pachomii c. 54. Da seine Verwendung im Sinne von Gotteshaus bei Cyprian de op. et eleem. 15 zweifelhaft ist, so kann als die Zeit seines Gebrauches im allgemeinen das 4. Jahrhundert bestimmt werden. Alsdann ist es durch den Ausdruck domus Dei überholt worden, welcher (neben ecclesia, basilica) lange Zeit üblich blieb. Derselbe findet sich auf afrikanischen Inschriften der Konstantinischen Zeit (s. Künstle in der Tüb. Quartalschrift 67, 416); bei Lucifer Cal. (H. 188, 10): „Iudaeorum milites obsedisse (Alexandriae) fores Dei domus"; bei Optatus Milev. III 1: „Miserat enim [Constans] ornamenta domibus Dei, miserat pauperibus eleemosynam"; bei Maximus Taur. Hom. in circumc. Dom. sive de Cal. Ian. a. E.: „abhorrete vana, refugite falsa, impia declinate, ut ad domum Dei confidenti semper corde venire possitis." Daß er im 5. Jahrh. in Südgallien heimisch war, zeigen die Statuta Eccl. antiqua, deren Can. 63 (91) bestimmt: „Pavimenta domorum Dei

energumeni verrant"; Can. 64 (92): „Energumenis in domo Dei assidentibus victus . . . ministretur." Von Caesarius von Arles ist er oft gebraucht worden, z. B. in der Hom. XII: „consecrationem vero corporis vel sanguinis Christi non alibi nisi in domo Dei audire vel videre poteritis" (M. 39, 2276, 2).

14. **Fanaticus** = idolorum cultor.
Instr. I 37 (im Akrostich): Qui iudaeidiant fanatici.

Zur Bezeichnung der Heiden bedienen sich des Ausdrucks Paulinus Nolan. Poema XXII 33; Hieronymus in Esaiam c. 6., Augustin. in Ps. 40 und besonders oft Gregorius Tur. Vgl. Bonnet „Le Latin de Grégoire de Tours" p. 236: „Delubrum et fanum désignent des divinités payennes . . . En conséquence l'adjectif fanaticus signifie payen: Hist. Franc. I 31; II 10; Mart. I 2; V 43."

15. **Fortia** = miracula.
Carm. 40: Sed et demonstravit [deus] fortia Pharaone decepto.
„ 576: Qui [Christus] si talis erat, qualem isti perfidi [Iudaei] dicunt,
Fortia non fierent testium de verbo per illum.

Den einzigen Beleg für eine gleiche oder ähnliche Verwendung des Wortes finde ich bei Faustus Reiens. (Eusebius Gallican. s. Binius V 1 p. 711 D): „Stabat autem angelus et a dextris stabat, quoniam fortia et prospera nuntiabat." Aus fortia entstand franz. force.

16. **Fuga** = amentia.
Instr. I 7, 18: Lex sine lege fuga vestra: quod vult esse valebit.

Im Kommentar zu der genannten Stelle erklärt Dombart ungewiß: „= indomita fabulandi libido atque licentia?" und erwähnt Diez, Etymolog. Wörterbuch[4] S. 371, „(qui) censet vocabula romanica foga, fougue originem ducere ab eo, quod est fuga". Die Richtigkeit der letzteren Erklärung und den übereinstimmenden Sinn des modernen und alten Wortes zeigt deutlich (außer der Verwendung des Ausdruckes bei Kommodian) eine Stelle des Vigilius Tridentinus

(ca. 390), in welcher es heißt (Migne 13, 557 B): „Alexandria . . . plena Isidis amentia, Serapis fuga."

17. **Gesta** = acta publica (die Akten).
Instr. II 39, 18: Ostenduntur illis et leguntur gesta de caelo.

Der Ausdruck kommt im selben Sinne vor u. a. im Cod. Theodos. 4, 3, 1, bei Vigilius Taps., Augustin (s. Forcellini), Leo I. Ep. XV c. 16 (M. 54, 689 B): „sicut . . . gesta demonstrant."

18. **In ante** = ulterius.
Instr. II 5, 7: Mens bonis invigilet: cave ut non delinquas in ante.

Im gleichen Sinne bedienen sich dieser (nicht mit der klassischen Zeitbestimmung in oder ex ante Kalendas zu verwechselnden) Verbindung die Peregrinatio Silviae (s. Archiv IV 268); Hieronymus adv. Iovinianum 2, 33; Cassianus (s. Archiv I 436); der Auctor Praedestinati (M. 53, 636 C): „ut ad unum versiculum, qui in ante est, timuissetis accedere . . . noluistis in ante ad versiculum aspicere"; Caesarius Arelat. Sermo 294 (M. 39, 2305): „pauperi eleemosynam petenti dicunt: vade, vade in ante et dat tibi Deus"; Gregor. Tur. Hist. Franc. II 16 (M. 71, 151 B).

19. **Ignavia** = ignorantia; **ignavus** = ignorans.
Carm. 69: Ignavia pueris opus est, non certe robustis.
„ 711: Suffecerat illis [Iudaeis] per ignaviam tanta fecisse [contra Christum].
„ 773: Unde quidam errant ignavi talia passum [Christum].

Die gleiche, höchst seltene Bedeutung läßt die Epist. 168 Leonis I. c. 2. (M. 54, 1210 Note p) und des Claudius Marius Victor Genesis I. v. 37 f. (M. 61, 937 C) erkennen:

. . . Contraria nempe,
Quae putat humanae sollers ignavia mentis,
Dum certant, plus pacis habent.

20. **Inspector cordis.**
Instr. II 18, 9: Est Deus inspector, penetrat qui singula corda.

Desseben Ausdrucks bedient sich Augustin Serm. 50, 3: Deus inspector cordis; Sidonius Ep. VII 1: Inspector pectorum Deus; Cassianus Inst. VI 21: inspector cogitationum; Coll. 16, 22: inspector voluntatis; Coll. 17, 17: inspector propositi; das Sacram. Gothic. (M. 72, 268 B): „auctorem lucis, principem luminis, inspectorem cordis ... veneremur." — Übereinstimmend mit der Vulgata (Sap. 1, 6; Ierem. 17, 10) sagt dagegen Cyprian Ep. X c. 5 (H. 494, 18): „Dominus scrutator est renis et cordis." — Faustinus et Marcellinus Lib. precum c. 34 (M. 13, 107 A): „(Deus) speculator est cordis."

21. Über **Intercedere** als bischöfliche Amtshandlung s. oben S. 114 f.

Instr. II 29, 10: Non gratis aget, pro quo interceditis, ullus.

22. **Manere** = esse.

Instr. II 19, 1: Audi tu vocem, quae vis Christiana manere.
„ II 21, 9 f.: Multi quidem errant dicentes: sanguine nostro
Vincimus Iniquum (= diabolum), quem manentem vincere nolunt.

Über denselben Sprachgebrauch bei Dracontius s. Archiv IV 48. Über die Häufigkeit seines Vorkommens in dem von Dracontius viel benutzten Carmen Paschale des Sedulius können die folgenden, nur unvollständig gesammelten Stellen belehren: I 241. 271. II 63. 67. 106. 277. III 353. In der letzteren heißt es zum Beispiel:

Ni genitor rerum, qui mundum lege coercet
Et nulla sub lege manet, cui condere velle est ...

23. **Ostare** = arcere, impedire.

Instr. II 18, 15: Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent,
Aut nimium solis ...

Das Wort (franz. ôter; s. oben S. 148) ist im übrigen erst aus der Lex Salica bekannt (s. Ducange Lex. med. et inf. latin.).

24. **Patria** = regio, provincia, pagus.

Carm. 1031: Vastantur patriae, prosternitur civitas omnis.

Vgl. Ducange „Lexicon med. et inf. latinit.", der Belege für dieselbe Bedeutung aus Augustin, Arnobius iun. und

Späteren beibringt. Im selben Sinn findet es sich bei Le Blant Inscr. n. 425 (V. 13) und n. 628 (nach dem J. 503); bei Faustus Rej. Hom. de S. Maximo Abbate Ler. (Binius V 1. p. 577 G: „Ambiebant illum diversae patriae, sed vel maxime proxima eremi civitas“); bei Gregorius Turon. Hist. Franc. praef.: „patrias subiugavit“ (s. Bonnet p. 245 mit Note 3).

25. **Pauperus** = pauper.

Instr. II 20, 16: Prandia ob ea prospice diurna, quae semper
Omnibus omnino diebus [Christus] cum
pauperis sumpsit.

„ II 30, 9: Similiterque soror si paupera lecto decumbet.

Bonnet p. 367 notiert aus Gregor von Tours Hist. Franc. IV 40 „pauperorum“ und belegt die Form pauperus aus Jordanes, Get. 51, 267 (gens paupera), aus de Rossi Inscr. christ. n. 62 (J. 341) und n. 319 (J. 382), aus Le Blant n. 386 und n. 708 (Ende des 6. Jahrh.).[1]

26. **Pausare** = quiescere.

Instr. II 1, 27: Pausantes in lecto suo mature recedunt
(= moriuntur).

In dem Sinne von „ruhen, ausruhen“ erscheint der Ausdruck u. W. zum erstenmal auf einer vor wenigen Jahren zu Aquileja gefundenen christlichen Grabschrift vom J. 336, die in den Wiener Studien 24 (1902) 586 ff. veröffentlicht und besprochen wurde.

Auf gallischen Grabschriften tritt das Wort pausare nach Le Blants Beobachtungen (Inscr. chrét. de la Gaule p. XXVII und XXXI) erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf und verschwindet auf denselben um die Wende des 6./7. Jahrhunderts. Ersteres stimmt mit der von dem Genannten öfter beobachteten Erscheinung überein, daß die in Italien und besonders in Rom gebräuchlichen Formeln ein halbes

[1]) Der Kodex **T** (Reginensis saec. X) der Cyprianischen Schriftensammlung, welcher durch die Bewahrung mancher Vulgärformen bemerkenswert ist (s. oben S. 332 Note 1), bietet im Kap. 6 des Traktats »De aleatoribus« manus paupera. Über die Uneinigkeit in der Datierung und Lokalisierung des Traktats s. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 S. 278 ff.

Jahrhundert später in Gallien heimisch zu werden beginnen. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts wird der Ausdruck in der Schriftsprache von Cassianus Coll. II 5 (M. 49, 533) verwendet: „ut non inter biothanatos (Selbstmörder) reputatus etiam memoria et oblatione pausantium indignus iudicaretur." Im gleichen Sinne wie bei Kommodian findet er sich in der Vita Caesarii II 3 n. 24 (M. 67, 1036 C): „cum iam sero pausare venisset"; und n. 25: „suggerebatur ab adstantibus, ut se pausaret". In der Regula Benedicti (s. Archiv IX 520) wird er in dieser Bedeutung häufig gebraucht.

27. **Plasma, ae** = plasma, atis.

Instr. I 35, 2: Adam protoplastus, ut Dei mandata vitaret,
Belias servator fuit de invidia plasmae.

Georges Handw.[6] notiert nur die Form plasma, atis (Geschöpf) aus Prudentius, Cathem. 7, 184; als Zeugen für plasma, ae führt Forc.-De Vit Kommodian an; derselben Form bedient sich auch Priscillian (s. Archiv III 35) und das Sacram. Gallican. (M. 73, 473 C): „plasmam tuae creaturae in tantum dignaris erigere . . ."

28. **Principium** = principatus.

Instr. II 39, 2: Incolae caelorum futuri cum Deo Christo
Tenente principium, vidente cuncta de caelo . . .

Das Handwörterbuch[6] von Georges verweist für die angezeigte Bedeutung auf Tertullian adv. Hermogenem 19; dort wird dieselbe indes nicht als eine dem Worte bereits eigene, sondern als eine nach Analogie der Doppelbedeutung von ἀρχή aus ihm allenfalls auszuklügelnde Deutung inbetracht gezogen.[1]) Die Bedeutung „Herrschaft" ist ihm in Wirklichkeit (unter der Einwirkung von ἀρχή) erst viel später zuteil geworden; vgl. Ambrosius in Luc. n. 112

---

[1]) Migne 2, 215 A: »Possum et aliter principium interpretari, non ab re tamen: nam et in Graeco principii vocabulum, quod est ἀρχή, non tantum ordinativum, sed et potestativum capit principatum. Unde et ἄρχοντας dicunt principes et magistratus. Ergo secundum hanc quoque significationem principium pro principatu et potestate sumetur. In principatu enim et in potestate Deus fecit caelum et terram.«

(M. 15, 1832): „quia principium super humeros eius[1]) . . . Unde et ipse interrogatus quis esset, respondit: Principium qui et loquor vobis.“ Sulpicius Severus Chron. I 8, 1: „At Rebecca . . . geminos edidit . . . dictumque responso Dei est duos in his populos praenuntiari et maiorem minoris subdendum esse principio.“ Iohannes Diac. (Migne 59, 404 A): „ordinum (ecclesiasticorum) tenere principium.“

29. **Propalare** = palam facere, prodere.

Instr. II 9, 14: Rex infamis erit, si quis se propalat hosti.

Dieselbe Wortbildung findet sich (nach Forc.-De Vit) bei zwei gallischen Schriftstellern des ausgehenden 5. Jahrhunderts: Sidonius Ep. IX 11: „animus tandem feriaturus iam quae propalare dissimulat, excolere detrectat“; Claudius Mamertus De statu animae I 2: „Enimvero illud, quod istâ paginâ propalatur eiusdemque auctor occultatur, evidens facit indicium eandem, scilicet a quo sit composita, fuisse damnatam.“

30. **Resumere se** = vires reficere.

Instr. II 30, 3: Mitte nummos ei, unde se resumere possit.

Im selben Sinne verwenden diesen Ausdruck die Peregrin. Silviae (Geyer p. 102, 12) und der im 5. Jahrh. lebende afrikanische Arzt Caelius Aurelianus Acutar. II 13. 18; Chronicar. III 7.

31. **Secreta Dei** = paradisus.

Instr. I 29, 11: Et modo si credis, vivitur in Dei secreta.

Vgl. Augustinus, Sermo VI c. 6 (M. 38, 62): Cum esset homo in secreto Dei incolumis erat et bono colore. Exiit a secreto Dei, progressus est Adam de paradiso offenso Deo et factus est vitiosus.

32. Instr. II 32, 4: Septimana } die Woche.
Carm. 834: Hebdomas }

Der gleichzeitige Gebrauch beider Bezeichnungen findet sich bei Kassian, Silvia, Gregor von Tours und Venantius Fortun. Bezüglich des ersteren s. Instit. coenob.

---

[1]) Vulgata Esai. 9, 6: et factus est principatus super humerum eius.

III 11, betreffs der übrigen vgl. Bonnet, Le Latin de Grég. de Tours p. 220, 3. — Das Wort septimana ist erst seit Mitte des 4. Jahrh. nachweisbar.

33. **Titulus** = locus libri.

Carm. 429: Uno volo titulo tangere librum Deuteronomium.

Auf die genannte Bedeutung hat schon Dombart geschlossen, dieselbe aber als unbezeugt in seinem Index mit einem Fragezeichen versehen. Sichere Belege für sie bietet das 3. Buch des Praedestinatus, als dessen Verfasser ein um die Mitte des 5. Jahrh. in Südgallien lebender Schriftsteller gilt.[1]) Nach wörtlicher Anführung der dem 2. Buch entnommenen häretischen Stellen leitet er deren Widerlegung mit den Worten ein (M. 53, 668 B): Dabo his singulis titulis breve responsum . . . Diximus unum titulum . . .

34. **Totidem** = itidem

kommt sehr häufig bei Kommodian vor; als Beispiel sei erwähnt

Instr. I 25, 6: Matura iam messis, tempus totidemque paratum.

Diese eigentümliche Bedeutungsübertragung zeigt sich erst bei Lucifer Calar. (Hartel 57, 19; 100, 21 u. ö.), in der Peregr. Silviae und bei Kassian, Inst. coen. III 9, 2; IX 3, 1.

Der vorgelegte Vergleich zwischen dem Wortschatz und den Wortbedeutungen bei Kommodian und dem Sprachgut der Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts wird leicht eine spezifische Übereinstimmung beider erkennen lassen. Wenn nun Ausdrücke, wie die unter n. 1. 2. 7. 14. 19. 22. 29. 33 erwähnten, den Versuch einer zeitlichen Abschätzung der Dichtungen wohl auf die Wende des 4./5. Jahrhunderts hinlenken, so fehlt es auch nicht an Anzeichen, welche auf einen gallischen Ursprung derselben deuten: als solche dürften die unter n. 5 und 23 angeführten Worte zu nennen sein. Die folgenden Untersuchungen werden beide Auffassungen zu bestärken und zu be stätigen vermögen.

---

[1]) S. Bardenhewer, Patrologie² S. 533.

§ 2.

Lautformen.

1. Instr. I 37 (Akrostich): Qui iudaeiDIant fanatici.

Der Assibilationsprozeß, mittels dessen die Silben di— und ti— vor einem nachfolgenden Vokal in den lateinischen[1]) z-Laut übergingen, hat nach dem Zeugnis der Inschriften in der Vulgärsprache schon im 2. Jahrhundert gewirkt und Formen, wie Zogenes, Zonysius, Azabenicus für Diogenes, Dionysius, Adiabenicus hervorgebracht.[2]) Daß dieselbe Spirantisierung allmählich auch einen gewissen Einfluß auf die hochlateinische Aussprache gewann, scheint der

---

[1]) Wie schon oben S. 169 f. bei Besprechung des Lautklanges von ‚Gaseus' gegenüber ‚Gazeus' erwähnt wurde, hatte das lateinische z für ein römisches Durchschnittsohr die Geltung eines Doppellautes dj (ž), welcher von Grammatikern manchmal als s+d oder d+s beschrieben wird. (Denselben Wert glaubt Blass, Die Aussprache des Griechischen², dem ζ wenigstens für die ältere Zeit zuschreiben zu müssen.) Im Unterschied von dem lateinischen z charakterisiert der unter Trajan lebende Grammatiker Velius Longus den Klang des ζ als einen einheitlichen, während der ganzen Dauer seiner Aussprache sich gleichbleibenden, dem s verwandten Laut. Das grundlegende Werk von E. Seelmann, Die Aussprache des Latein nach physiologisch-historischen Grundsätzen, bestimmt denselben genauer (S. 306) als »eine Art gelispeltes s«. Diese Erklärung deckt sich mit der Beschreibung, welche die Hebräische Grammatik von Gesenius-Rödiger von der Aussprachsweise des Sajin gibt: »ז ist ein gelinde säuselndes s, das griechische ζ (das auch die LXX dafür setzen), das französische und englische z, ganz verschieden von dem deutschen Doppellaut z«, welcher einem harten ts entspricht. Wenn, wie in dem Namen der syrischen Stadt Gaza = עַזָּה eine Gemination eintritt, so bedeutet diese wesentlich nicht eine Verschärfung, sondern eine Verlängerung des s-Lautes. Sie übt ihren Einfluß in erster Linie auf die Dehnung des vorhergehenden Vokals: vgl. u. a. Gāza, Gāzaeus, und die Bemerkung des Grammatikers Consentius (Mitte des 5. Jahrh.) bei Keil G. L. V 394, 14: s litteram Graeci exiliter ecferunt adeo, ut cum dicunt ‚iussit', per unum s dicere existimes. — In der Schreibung des Wortes gazophylacium in der Instr. II 14, 12 schwanken die Hss. in einer bemerkenswerten Art, indem **C** gazophilatio, **B** gasophylacio, **A** gaζophylacio bietet. **B** und **A** weisen also auf eine weiche Aussprache des von **C** als z bezeichneten Lauts, und **A** transskribiert denselben sogar direkt durch ζ.

[2]) Vgl. Seelmann a. a. O. 324.

Gebrauch der Form zabulus statt diabolus bei dem Verfasser der Schrift „De mortibus persecutorum" (c. 16), bei Hilarius Pictav. (in Matth. 12, 12 und 24, 16), bei Ambrosius (de fide V 1) und Paulinus Nolanus (Epist. I n. 2. 9) zu zeigen. Kommodian behandelt die Formen zabulus (Instr. II 16, 7) und diabolus (Carm. 152. 775), zacones (Instr. II 27, 1) und diacones[1]) als lautlich völlig gleich, nicht anders, als Paulinus von Nola und der um 470 lebende und durchgehends auf den Gebrauch einer korrekten Sprache und Metrik bedachte Paulinus von Périgueux, welche in ihren Dichtungen diabolus = zābolus, diaconus = zăcōnus messen.[2])

Der lautliche Übergang des di- und ti- vor folgendem Vokal zu z ist in der allgemeinen Volkssprache aber vornehmlich im Inlaut durchgedrungen. Während der nach Mitte des 4. Jahrhunderts lebende Grammatiker Servius die zu seiner Zeit schon vernommene Aussprache des di- im Inlaut mittels eines Zischlautes noch tadelt, stellt der um etwa ein halbes Jahrhundert jüngere Grammatiker Papirius als Regel für die richtige Aussprache von Wörtern wie iustiTIa, TaTIus, OTIa die Verwendung des z-Lautes auf[3]), und der um die Mitte des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich in Südgallien lebende Grammatiker Consentius (Keil G. L. V 395, 3) verwirft als ebenso falsch die Nichtassibilierung des TI in ‚etiam', als ihre Anwendung in ‚optimus'. Im 5. Jahrhundert scheint demnach diese assibilierende Aussprachsweise herrschend geworden zu sein. Infolge des Gleichklanges von di- und z entstand nun auch die umgekehrte Schreibung, d. i. der Ersatz des z durch di-, für welche ein Beispiel in der obengenannten Form iudaeidiare =

---

[1]) Der Form diaco, nis bedient sich auch Lucifer Calar. (Hartel 322, 18; 330, 8) und Gregor von Tours, s. Bonnet p. 371.

[2]) Paulinus Nol., Carm. adv. Paganos 144: Qui tamen aut non est, aut si est, diabolus ipse est. Die Dehnung des a nach i entspricht der oben unter n. 6 zu erwähnenden Betonungsweise filiōli etc. — Paulinus Petricord., De vita Martini IV 67 (M. 61, 1038 D): Esse monet diaconus conventu in plebis agendis.

[3]) Seelmann a. a. O. 320.

iudaeizare vorliegt. De Rossi (Inscr. urb. Romae n. 805) hat diese im ganzen indes sehr selten gebliebene Art zum erstenmal auf einer Grabinschrift des Jahres 459 angetroffen, welche baptidiata statt baptizata bot; im übrigen ist sie u. W. nur aus Hss. des 6. Jahrhunderts belegt.[1] Sie findet sich z. B. in dem Kodex s (Bobian.-Ambros. s. VI.), welcher Fragmente einer „europäischen" Rezension des Lukasevangeliums enthält, in dem Cypriankodex S(eguierianus) s. VI. — vgl. Hartel 448, 11: exorcidiandos —, und in dem die Schriften des Sulpicius Severus überliefernden Cod. Veronensis, welcher zwar aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber aus einer im Jahre 519 vollendeten Hs. geflossen ist.[2] Zu Dialog. II 6, 2 (Halm 204, 10) liest man dort exorcidiandorum. Dieselbe Form zeigt das Sacramentarium Gallicanum (Migne 72, 500. 502). Die Hs. der Peregrin. Silviae bietet öfters baptidiare.

2. Instr. II 23 (Akrostich) De zelo concupiscenCIae.

Die Assibilation der Silben di- und ti- im Inlaut vor einem folgenden Vokal, welche nach dem Zeugnis der eben besprochenen Form iudaeidiare zur Zeit des Dichters üblich war, weist als auf seine Aussprachsweise des Wortes concupiscentia auf die Form concupiscenžia hin. Wenn Kommodian sich zu ihrem Ausdruck im Akrostich der lateinisch ungewöhnlichen Schreibung mittels C bedient, so scheint dies angesichts der im übrigen sehr korrekten Schreibform der Akrostichen und der Sorgfalt, die auf ihre Gestaltung verwendet ist (s. unten n. 3), als die gelegentliche Benutzung einer schwankend gewordenen Orthographie zu betrachten zu sein, welche schon der Grammatiker Albinus (4. Jahrhundert) mit den Worten korrigiert: „Benedictio et oratio et talia T debent habere in paenultima syllaba, non C."[3]

---

[1]) Schuchard, Der Vokalismus des Vulgärlateins I 68, erklärt bei Erwähnung dieses Brauchs, daß ihm ein inschriftliches Beispiel nicht gegenwärtig sei.

[2]) S. Halm C. S. E. L. vol. I p. VIII.

[3]) Seelmann, welcher der Ansicht ist, »daß die alten Römer von Anbeginn an bis in das 7. Jahrhundert (n. Chr.) hinein das C überall, auch vor i, e, ae, oe, eu wie K aussprachen« (s. Die Aussprache des

An der Schreibung des Akrostichs mittels C kann trotz der orthographisch richtigen Form „concupiscentia“, welche alle drei Handschriften im Titel der Instructio bieten, nicht wohl ein Zweifel sein[1]), da ihr sowohl das durch den Kontext von Vers 18 verlangte Cum, als die schon erwähnte Aussprachsweise des Dichters entsprechen. Die Wiedergabe derselben durch ein CI weist nun in eine Zeit, in welcher das von altersher nicht bloß vor a, o, u, sondern auch vor e und i stets als k gesprochene c wenigstens vor i bereits der Assibilation unterlag. Daß es vor e bei Kommodian noch die Geltung eines k hat, scheint aus der nicht unterschiedenen Schreibung licet im Sinne von liquet und licet hervorzugehen[2]), welcher eine gleich unterschiedslose Verwendung von c und qu auch vor anderen Vokalen zur Seite steht (vgl. quasso = casso: Carm. 301; locuntur = loquuntur: Carm. 594). Die Frage, wann die assibilierende Aussprache des c vor i durchdrang, ist nun unter den Sprachforschern bekanntlich sehr umstritten, doch neigt sich die Mehrzahl derselben und insbesondere der Romanisten der Ansicht zu, daß sie in der allgemeinen Volkssprache (im Gegensatz zu der dieselbe schon früh verwendenden Vulgärsprache) nicht vor dem 5. bis 6. Jahrhundert erfolgte.[3]) Mit Rücksicht sowohl auf

Latein S. 332 f.), führt das Aufkommen der Schreibung oracio auf ein Überspringen des T zu C (K) vor halbvokalischem i infolge eines konnexiven Lauteinflusses von T und C zurück (a. a. O. 323).

[1]) Hanssen, De arte metrica Commodiani (Inaugural-Diss. Straßburg 1881) wollte mit Rücksicht auf die Schreibweise des Titels der Instructio (concupiscentia) und aus der Erwägung, daß »Commodianus fere semper optima scribendi ratione in acrostichis utitur« (l. c. 63 sq.), das C in T ändern, wogegen aber schon Dombart (editio p. 93 nota) Einsprache erhob. Daß sich der Dichter unter dem Zwang der akrostichischen Fessel, welche er in der Instructio I 37, 16 eigens erwähnt, zuweilen eine kleine Freiheit in der Wortschreibung gestattete, zeigt z. B. auch das Akrostich der Instr. I 36: »De crucistultitia.« Sowohl hier, als in der Instr. I 41: »De antechristi tempore« bietet aber der von den Hss. gegebene Titel ebenfalls eine verbesserte Schreibung mit zwei s, bezw. mit anti, statt ante.

[2]) Vgl. für c statt qu Instr. I 35, 15: Perdita lex prima; gustat, unde licet (liquet) ille, Qui deos adorat vetitos, mala gaudia vitae.

[3]) Vgl. Pirson, La langue des inscriptions latines de la Gaule (Bruxelles 1901) p. 72. — Bonnet (Le Latin de Grégoire de Tours p. 172)

die im übrigen korrekte, d. i. von Vulgarismen freie Bildung der Akrostichen, als auf den um dieselbe Zeit erst nachweisbaren Ersatz des z durch die Silbe di, welchen Kommodian verwendet, dürfte kein Anlaß vorliegen, bezüglich des bei ihm sich zeigenden Gebrauchs von Ti = Ci von dieser Schätzung abzuweichen.

3. Die Instruktionen I 35 und II 19 sind alphabetische Dichtungen, welche die Verwendung eines K als Anfangsbuchstabens im 10. Vers erheischten. Als Ersatz wählte Kommodian beide Male ein mit Că beginnendes Wort:

Kapite nunc inde vitalia poma credentes —
Kapillos inficitis, oculos nigrore linitis.

Über den Grund dieser Wahl kann im allgemeinen die Bemerkung des Grammatikers Donatus (Mitte des 4. Jahrhunderts) Aufschluß geben: „Supervacuae videntur quibusdam K et Q; qui nesciunt, quotiens A sequitur, K litteram praeponendam esse, non C . . .“; über die Auswahl der beiden mit einem kurzen a beginnenden Worte aber belehrt näherhin die Regel, welche der nach Donat lebende Grammatiker Diomedes mitteilt: „K consonans muta supervacua, qua utimur, quando a correpta sequitur, ut Kalendae,

ist geneigt, den häufigen Wechsel von Formen, wie provincia und provintia, in den Hss. der Werke Gregors auf eine ungleichmäßige Schreibung des Auktors selbst zurückzuführen. Als Grund gibt er an, daß »es überraschen müßte, wenn derselbe diesen Fehler immer vermieden hätte, da nur wenige Tatsachen betreffs der Aussprache in Gallien im 6. Jahrhundert so klar bezeugt sind, als diese Assibilation«. Durchsieht man die Schreibungen des Kodex C der Instruktionen, welcher allerdings erst aus dem 11. Jahrhundert stammt, aber wegen der außerordentlich häufig vorkommenden falschen Wortverbindungen und Worttrennungen den Eindruck erweckt, als ob er aus einem (Uncial-) Kodex mit scriptura continua von einem des Lateins wenig kundigen Schreiber kopiert sei, so legt sich der Gedanke nahe, daß auch der Dichter im Gebrauch des t und c vor i im Text der Instruktionen ebenso frei verfahren sei, wie in dem Akrostich der Instr. II 23. Entsprechend dem c an diesem Orte findet es sich (und zwar in allen 3 Hss.) in Instr. II 24, 13: precio; II 12, 1 (C): milicie; I 40, 2 (C): tociens. Umgekehrt steht t statt c vor i in Instr. I 33, 2: nestius; I 32, 12: fidutia; II 1, 46: crutiabat. Die Schreibung iuditium (II 1, 48; 4, 1; 11, 3) und fatiunt (II 35, 11 nach allen 3 Hss.), fatias, fatiat (II 36, 8; 38, 6; 32, 14) ist sehr häufig. Im Carmen 897 liest man analog Cyrum statt Tyrum.

kaput, kalumniae.[1]) Wie Kommodian sich diese Regel anscheinend hat angelegen sein lassen, so folgt derselben auch das alphabetische Gedicht des Sedulius (A solis ortus cardine) durch Verwendung von Käterva in der 10. Strophe, und das des Venantius Fortunatus (Lib. hymnor. I 16) durch Einsetzung von Kătus. — Mit den Genannten stimmt Kommodian ferner in dem Gebrauch des (nicht aspirierten) Wortes ymnus als Vertreters des Buchstabens y an der vorletzten Stelle beider Dichtungen überein.

4. Den Gleichklang von X und S zur Zeit des Dichters zeigt die zur Einführung des Buchstabens X in den beiden Abcdarien (I 35 und II 19) verwendete Form:

Xancta Dei lex est, quae mortuos vivere dicit —
Xancta Dei mulier divitias corde demonstrat.

Die Erweichung von x zu s nicht nur in dem von den Lateinern zu allen Zeiten schwächer artikulierten Wortauslaut, sondern auch im In- und Anlaut ist eine im 5. Jahrhundert in Gallien und anderwärts hervortretende Erscheinung. Man vergleiche u. a. visit = vixit bei Le Blant, Nouv. Recueil n. 66 (5. Jahrhundert) und bei De Rossi n. 714. 749 (um das Jahr 450); quiexcit bei Le Blant, Inscr. chrét. n. 338 und bei De Rossi n. 913 (J. 434—494). Santippe C. I. L. XII 213; Xexta = Sexta ib. 5869. — Dieser Erscheinung entsprechen die in den Schriften Gregors von Tours vorkommenden und allem Anschein nach von ihm selbst herrührenden Verschreibungen: senes statt senex, iuxta statt iusta, sancxit statt sanxit.[2]) Mit denselben stimmt die Textüberlieferung der Instruktionen in bemerkenswerter Weise überein, indem alle drei Handschriften zu Instr. II 26, 5 die Form iuxta statt iusta bieten, und Cod. C zu Instr. I 30, 9 extincxit statt extinxit schreibt. Die Annahme, daß dies aber die ursprünglichen Schreibungen des Dichters selbst seien, möchte mit Rücksicht auf den analogen Ersatz des s durch x in den Abcdarien nicht ganz unbegründet sein.

[1]) Seelmann a. a. O. 341.
[2]) Bonnet, Le Lat. de Grég. de Tours p. 174.

5. Zu der Form aduliscens in Instr. I 7, 8 bieten speziell zwei gallische Inschriften aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts die Parallele adoliscens: C. I. L. XII 1792 (J. 516) und 2069 (Vienne, J. 524).

6. Die prosodischen Eigentümlichkeiten, welche bei Kommodian auffallen, finden sich fast allgemein bei den Dichtern des 4./5. Jahrhunderts. Man vergleiche

zu butȳro (Carm. 409) Sidonius Apollin. Carm. XII 7: butȳro, während Aemilius Macer (in Augusteischer Zeit) butȳrum betont, entsprechend griech. *βούτυρον*.

Zu filiōli (Instr. II 26, 6) s. Sidonius Apollin. Carm. XV 147: araneōla; ebenso Paulinus Nolan. Poema XV I 117; Dracontius Hexaem. II 137: muliēre.

Zu idŏla (Instr. I 2, 7. 13) s. Prudentius Perist. III 74. X 431, Dracontius Carm. de Deo II 579. Satisf. 96: idŏla.

Zu latēbra (Instr. II 9, 10) s. Paulinus Nol. Poema XVIII 296, Prudentius Cathem. IX 77 und Hamart. 395: latēbra. — Ähnlich bedienen sich Sedulius (Carm. Pasch. III 313. IV 244), Marius Claud. Victor (Genesis I 1), Dracontius (Hexaem. I 1. 14) der Form tenēbrae, während Kommodian (Carm. 421) mit Paulinus Nol. (Poema XVIII 371) tenĕbrae mißt.

Zu augĕre (Carm. 607), lugĕre (Instr. II 32, 10) s. Paulinus Nol. Poema XV 176: fulgĕre, Prudentius contra Symmach. I 162 fervĕre.

Zu erītis (Instr. II 32, 11), fecerītis (II 39, 5) s. Paulinus Nol. Poema XVII 287: erīmus; Prudentius, Praef. ad Psychom. 58: noverīmus; (Iuvencus IV 675: poterīmus).

Als entscheidend für die Frage der zeitlichen Ansetzung der Dichtungen mit Rücksicht auf nur sprachliche Gründe scheint der Gebrauch der Form iudaeidiare bezeichnet werden zu können, welcher ein Herabsteigen unter das fünfte Jahrhundert kaum gestattet. Zu diesem Ansatz stimmt ferner der Gebrauch des assibilierenden CI, die Erweichung des X und die Zulassung gewisser prosodischen Lizenzen, oder besser gesagt, die veränderte Betonungsweise mancher Wörter, welcher Kommodian in gleicher Weise wie die Dichter um die Wende des 5. Jahrhunderts Rechnung getragen hat.

§ 3.
Sprachformen.

1. Nominativi Pluralis auf -as.

Über das häufige Vorkommen derselben schreibt Dombart in den Kommodianstudien[1]): „Auffallend oft findet sich in den Manuskripten Kommodians as für ae im Nom. Plur. Vgl. Carm. 692: sunt tibi positas duas vias; 891: finitimas gentes. Instr. II 26, 9: Vos estis Christi lucernas; II 31, 1: nisi divitias adsunt; II 35, 9: Sed quia divitias faciunt aut pecunias frontem . . . Soll man hier wirklich nur fehlerhafte Schreibweisen annehmen?"

Einer ähnlichen Erscheinung begegnet man auch in den Werken Gregors von Tours. Bonnet (Le Latin de Grégoire de Tours) macht auf dieselbe nach Erwähnung der zuweilen bei Gregor vorkommenden Endung -as im Acc. Plur. von Wörtern der dritten Deklination mit dem Ausdruck einer gewissen Überraschung aufmerksam (p. 377): „Mais ce qui surprend davantage, et qu'on ne peut admettre qu'en présence du témoignage des meilleurs manuscrits de plusieurs ouvrages différents, c'est que cette désinence a été transporté aussi au nominatif: daemonas . . . Machedonas . . . lampadas." Da dieses -as insbesondere auch in der Nominativform von Namen gallischer Völkerschaften auftritt (Sexonas, Lingonas, Sanctonas), so glaubt der Genannte keinen Zweifel in die Richtigkeit der von Arbois de Iubainville gegebenen Erklärung setzen zu sollen, nach welcher dasselbe altgallischen Ursprungs ist. In dem Werke „La déclinaison latine en Gaule à l'époque Mérovingienne" unterscheidet der gelehrte Keltist neben der klassisch lateinischen zwei Arten einer vulgär lateinischen Deklination auf merovingischen Dokumenten: jener gegenüber zeige die erste nur Veränderungen in der Aussprache der Vokale (i statt e, u statt o, oder umgekehrt), die zweite aber lasse den beginnenden Verfall der alten Deklination in dem unterschiedslosen Gebrauch der Kasus erkennen. Zu den spezifisch

[1]) Wiener Sitzgsber. Bd. 107, 755 Note 2.

gallischen Eigentümlichkeiten dieses Vulgärlateins rechnet der Verfasser den Nom. Plur. der ersten Deklination auf -as. Weil derselbe einerseits dem Latein allenthalben fremd sei, anderseits aber so häufig auf merovingischen Dokumenten erscheine, so könne er nicht anders, als aus einer Einwirkung der altgallischen (keltischen) Landessprache erklärt werden, in welcher -as die Endung des Nom. Plur. war; derselbe gallisch-lateinische Sölizismus sei auch in das Altfranzösische und Provençalische übergegangen.

Wenn mit dieser Erklärung, wie wir nicht zweifeln, auch der Grund der von sämtlichen Kommodianhandschriften gebotenen Endung -as für den Nominativ Plural der ersten Deklination berührt ist, so liegt in derselben zugleich ein entscheidender Beweis für den gallischen Ursprung der Dichtungen. Denn die Übereinstimmung der inhaltlich und zeitlich verschiedenen Handschriften (8. 11. 17. Jahrhundert) scheint nur die Annahme zu gestatten, daß der Verfasser selbst der Urheber jener Form ist, deren Verwendung im übrigen dem dekadenten Sprachcharakter der Dichtungen entspricht.

Wegen des gallischen Ursprungs derselben und des fünften Jahrhunderts als der unteren Zeitgrenze, welche die Betrachtung ihres sprachlichen Charakters bisher ergab, dürfte sich ein weiterer Vergleich mit dem durch die Forschungen Bonnets gut bekannten Sprachgebrauch Gregors empfehlen. Der Kürze halber beschränken wir uns auf eine Parallelisierung der Eigentümlichkeiten, welche sich im Gebrauch des Nomen bei Kommodian und Gregor zeigen.

2. Die kontrahierten Nom. Plur. der zweiten Deklination auf i bei Kommodian: fili (Instr. II 17, 8), Babyloni (Carm. 907) entsprechen der sehr häufig bei Gregor vorkommenden pluralen Bildung fili, Aegypti (Bonnet p. 336); die entsprechenden Genetivi Sing. auf -i bewahren dagegen bei beiden ihre volle Form.[1])

---

[1]) »A plerisque iam per unum i ecfertur iste genitivus« sagt der um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Gallien lebende Grammatiker Consentius. (Keil, Grammatici lat. V 359, 20.)

3. Die Nom. und Acc. Plur. der dritten Deklination enden bei Kommodian, wie auch bei Gregor durchgehends auf -is: artis, vocis, sortis, doctoris, virginis. (Vgl. den Index Dombarts s. v. declinatio und Bonnet p. 360.) Umgekehrt bildet der Dichter den Acc. Sing. von turris auf em (Carm. 165). Bonnet bemerkt (p. 395 s.) bezüglich derselben Erscheinung bei Gregor: „Les mots, qui avaient le plus souvent cet accusatif (en im) dans la langue classique, semblent l'avoir perdu: voyez turrem . . . securem . . . navem."

4. Die Genetivi Plur. präsentischer Partizipien nehmen nach einer bei Sidonius und Gregor beobachteten Regel (Bonnet p. 362) die Endung -ium in adjektivischem und verbalem Gebrauch, dagegen -um in substantivischer Verwendung an. Letzteres lassen auch die Formen belantum (= ovium; Instr. I 22, 3) und clamantum (= vatum; Instr. I 40, 2) bei Kommodian erkennen; für das erstere fehlen bei ihm die Beispiele.

5. Das Genus masc. von Substantiven der zweiten und vierten Deklination geht sehr häufig, wie bei Gregor (s. Bonnet p. 345 ss.), so bei Kommodian in das Neutrum über. Es finden sich in den Dichtungen die Formen: actum, flatum, sumptum, typum, victum. Ebenso werden Feminina zu Neutra: gazum, hostium, ignominium, suppetium, victimum, und anderseits Neutra zu Feminina, wie sabbatae statt sabbata in der Instr. I 40, 3. Der Grund der beiden letzten Erscheinungen ist eine gewisse Unsicherheit des Sprachgefühls, welche durch das a im Nom. Sing. der Feminina und im Nom. Plur. der Neutra entstand; dieselbe hat vor allem in Gallien gewirkt und, wie bekannt, auf die französische Nominalbildung einen sehr bedeutenden Einfluß gehabt. Indes sind die Fälle eines formellen Übergangs von Neutra zu Feminina bei Kommodian selten. Was Bonnet (p. 350) betreffs solcher Verwechslungen bei Gregor bemerkt, daß dieselben meist nur halb und zwar auf syntaktischem Gebiet durchgeführt seien, gilt auch bezüglich ihres Vorkommens bei dem Dichter. Halbbildungen dieser Art sind die Formen: (Instr.) I 34, 18: aurea—veniet tibi saecla;

I 35, 17: gaudia—esset; II 1, 15 f. mysteria—compleatur; Carm. 952: olera—sit.

6. Alium und illum verwendet Kommodian stets als das Neutrum zu alius und ille, wie häufig auch Gregor (s. Bonnet p. 385 und 397).

Diese Beispiele der weitgehenden sprachlichen Übereinstimmung beider dürften zeigen, daß sich ein terminus ante quem innerhalb des fünften Jahrhunderts für den Dichter kaum ermitteln ließe, wenn ein solcher nicht bereits durch das äußere Zeugnis des Gennadius und durch geschichtliche Erwägungen gegeben wäre.

§ 4.

Syntaktische Formen.

Aus dem syntaktischen Gebrauch Kommodians heben wir nur wenige Punkte hervor, welche für ein Urteil über die zeitliche Entstehung der Dichtungen inbetracht kommen.

1. Zufolge einer breiteren Aussprachsweise des Vokals i, welche nach dem Zeugnis des Grammatikers Consentius im 5. Jahrhundert besonders in Gallien herrschte[1]), war dessen Klang von einem e nicht gar verschieden (vgl. virtus—vertu). Aus dieser Lautähnlichkeit erklärt sich sowohl die anscheinend regellose Verwendung von i und e im Abl. Singl. von Wörtern der dritten Deklination (mare, crudele, protegenti, breviori) bei Kommodian und Gregor, als auch der (ebenso ins Französische übergegangene) Gebrauch des Pronomen qui als Form für das Masculinum und Femininum. Bei dem Dichter begegnen wir den Verbindungen femina qui (Instr. II 18, 13); idola qui (Carm. 436); multas gentes qui (ibd. 893). Le Blant bemerkt über das zeitliche Auftreten dieser Formen in Gallien: „En Gaule la première inscription datée, où j'ai trouvé qui feminin, est de l'an 431“ (Inscr. chrét. n. 44: Melania qui vixit).

---

[1]) Galli pinguius hanc (i) utuntur, ut cum dicunt ite, non expresse ipsam proferentes, sed inter e et i pinguiorem sonum nescio quem ponentes (Keil G. L. V. 394, 12).

Eine Nebenform für qui ist cui. Dieselbe findet sich in Instr. II 16, 8 und im Carm. 897. Le Blant belegt dieselbe u. a. aus Arles (coniugi Victorino cui vixit).

2. Die ursprünglich den Kasus obliegenden Funktionen gingen bekanntlich in der spätesten Latinität auf beigesetzte Präpositionen über. Nach der Romanischen Grammatik von Diez III 125 zeigen sich die ersten Spuren der präpositionalen Umschreibung des Dativs bei Schriftstellern des 5. und 6. Jahrhunderts. Daß dieselbe dem Dichter geläufig ist, beweisen die Formen: cur nos similes ad illas (Carm. 36); Ros ad illos erit, nam ceteris poena letalis (ibd. 1018). — Über die eigentümliche Verwendung der Präposition ad zur Umschreibung des Genetivs bei Kommodian s. oben S. 147.

3. Die Bedeutungsänderung der Präposition pro im Spätlatein charakterisiert Wölfflin (im Archiv für latein. Lexik. und Gramm. I 176) also: „Blickt man auf die romanischen Sprachen, . . . so werden wir daran erinnert, daß die Rolle der untergehenden Präpositionen ob und propter den beiden anderen per und pro zugefallen ist. Schon bei Fulgentius mytholog. (488—555) bedeutet pro libidine occiditur soviel als propter . . .; bei Anthimus pro desiderio = *ἡδονῆς ἕνεκα,* pro sapore = saporis causa, wie Rose im Index anführt. Denselben Gebrauch finden wir in der Epitome Valerii (5. Jahrh.)." Kommodian bietet hierzu folgende Parallelen: pro victoria laetus (Instr. II 12, 13); pro eo timebis (I 32, 10); non . . . pro tempore casso, sed propter futurum tempus (Carm. 301); qui frustra pro vita (= vitae causa) coluntur (ibd. 436). — Derselben Redeweise bedienen sich auch Salvian (s. den Index von Pauly) und Gregor von Tours (s. Bonnet p. 615).

4. Die Pronomina ipse und ille haben bei dem Dichter sehr oft nur die Bedeutung des bestimmten Artikels (franz. le). Vgl. Instr. II 14, 6: Ipsam utique nobis praestat requiem veram Ipse Dominator; ibd. 12: et statim exaruit illa (ficulnea); Carm. 870: Pelli iubet populum christianum ipsa de urbe. Denselben Gebrauch zeigen die Peregr. Silviae (Archiv. IV 271), die Regula Benedicti (ibd. IX 506),

Anthimus (s. den Index von Rose) und Gregor von Tours (s. Bonnet p. 278).

5. Eine auffallende Besonderheit der Dichtungen ist das sehr häufige Vorkommen der Partikeln enim und nam im Sinne von sed und autem. Ihrem Analogon begegnet man in den Schriften des Anthimus, Caelius, Dracontius, Ennodius, Fortunats und Gregors von Tours. Auch eine späte metrische Inschrift der Gallia Narbonn. bei Le Blant n. 628 (nach dem J. 500) verwendet nam in der gleichen Art: hoc tomolo cuius tantum nam membra quiescunt.

6. Gemäß einer Beobachtung Dombarts kommt dem Adverbium certe nach disjunktiven Partikeln bei Kommodian eine abgeschwächte Bedeutung zu (= oder doch). Dieselbe Bedeutungsabschwächung des Wortes ist Bonnet in der gleichen Verbindung bei Gregor von Tours aufgefallen (p. 309): „L'adverbe certe est placé le plus souvent après un second aut . . .; le sens du mot n'est pas précisément changé, mais il est affaibli."

7. Endlich erwähnen wir noch eine eigenartige Verwendung der Partikel tamen, welche der Dichter mit Gregor von Tours teilt: dieselbe besteht in der Verknüpfung von Gedanken und Sätzen, welche keinen sachlichen Gegensatz enthalten, sondern nur überleitend miteinander zu verbinden sind, eine Aufgabe, welche der klassische Sprachgebrauch bekanntlich den Partikeln quidem und autem zuweist. Bonnet bemerkt (p. 316), daß er diese Verwendungsart des tamen außer bei Jordanes nur bei Gregor gefunden habe. Erste Spuren eines solchen Gebrauchs hat indes Wölfflin auch in der Peregrin. Silviae entdeckt, in welcher tamen im Sinne von quidem oder autem manchmal mit Pronomina oder Konjunktionen verbunden erscheint.[1]) Bei Kommodian[2]) tritt die von Bonnet angezeigte neue Funktion der Partikel in vollster Entwicklung hervor. Ihren dreifachen Gebrauch im Sinne eines überleitenden sed (autem), eines pleona-

---

[1]) S. Geyer im Progr. von St. Stephan zu Augsburg 1890 S. 28 f.

[2]) Dombart gibt im Index seiner Ungewißheit Ausdruck über den Sinn, in welchem die Partikel tamen vom Dichter verwendet sei.

stischen und eines steigernden quidem mögen folgende Beispiele veranschaulichen.

1. Tamen = sed (autem). Instr. I 25, 2: Tamen vos adhortor, quantocius credere Christo. I 37, 14; Tunc tamen in fossam secum vos caeci deducunt. II 32, 10: Lugere nolite . . . tamen orate pro illis.[1])

2. Tamen = quidem. a) pleonastisch. I 32, 10: Et locus et tempus . . . tibi donatur, Nunc si tamen credis. II 8, 7: Tu si vulnus habes altum, medicumque require, Et tamen in poenis poteris tua damna lenire.[2])

b) steigernd. II 11, 13: Lascivientemque Dafinem sic coepit amare (Apollo), Et tamen insequitur, dum vult violare puellam. Carm. 511: David enim princeps peccavit . . . Peccavit et Salomon et tamen poenituit illos.

Doch nun manus de tabula. Die Untersuchungen über den Sprachgebrauch Kommodians und die Zeit und Örtlichkeit, in welche derselbe weist, glauben wir mit der Folgerung schließen zu dürfen, daß sowohl der Zahl als der Art nach ausreichende Anzeichen den Ursprung der Dichtung im fünften Jahrhundert erkennen lassen und Gallien als ihre Heimat bezeugen.

---

[1]) Andere Beispiele desselben Gebrauchs bieten Instr. I 26, 23; 22, 11; II 1, 36; 2, 16; 4, 5; 32, 2; 39, 12. Carm. 85. 817. 838. 927. 931.

[2]) Der gleiche Sinn der Partikel findet sich in Instr. II 11, 3; 37, 3. Carm. 97. 462. 701. 936.

Zusätze und Berichtigungen.

Zur Einleitung. In letzter Stunde werde ich von P. Delehaye auf die Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne par Paul Monceaux Tome III. (Paris 1905) aufmerksam gemacht, welche S. 451—489 eine recht einläßliche Besprechung Kommodians enthält. Der Verfasser beweist eine sehr eingehende Kenntnis der Dichtungen, und seine Beobachtungen sind u. E. vielfach zutreffend. Unter dieselben gehört beispielsweise die Bestreitung des Titels Carmen Apologeticum, welchen Pitra dem von ihm aufgefundenen Werke gab (vgl. oben S. 226 ff.). M. behauptet sicher mit Recht (p. 469): Le poème n'est pas une Apologie . . . c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. C'est un poème didactique, sur le ton de la prédication . . . (p. 471). Il a voulu écrire une sorte d'Introduction au Christianisme.

Daß der Verfasser den Dichter nach Afrika versetzt, zeigt schon das Werk, in welchem er über ihn handelt. Als die Zeit der dichterischen Tätigkeit desselben nimmt er die Jahre 305—313 an. Seine Lebensumstände behandelt er in engem Anschluß an Aubé und Boissier und läßt auf Grund einer unrichtigen Übersetzung des letzteren (s. oben S. 314 Note 1) Kommodian sogar von christlichen Eltern abstammen und aus eigener Wahl sich dem Heidentum zuwenden, für welchen Schritt derselbe später bei seiner Rückkehr zur Kirche habe Buße tun müssen.[1]) Kommodian scheint ihm Laie gewesen zu sein, aber eine ziemlich hohe Stellung in seiner Gemeinde eingenommen zu haben, wahrscheinlich sei er membre du conseil des seniores, et administrateur de la caisse commune gewesen (p. 463). Die

[1]) Der Grund seiner Buße wird ersichtlich bei Vergleichung von Instr. II 8, 1. 2 mit Minucius Felix, Octav. c. 28; s. oben S. 314.

literarische Bildung desselben findet wohl zu wenig Gnade bei Monceaux (p. 466): Il était évidemment peu instruit . . . c' était un de ces hommes, qui ont traversé les écoles, et qui pourtant, cela se voit encore, sont restés des ignorants. Tout au plus, c'était un demi-lettré . . . (p. 484:) Construction, syntaxe et vocabulaire, tout est d'un barbare. (p. 489:) On sent chez Commodien, non la volonté d'écrire comme le peuple, mais l'incapacité d'écrire autrement, et l'effort malheureux pour être correct. La seule explication logique, c'est d'admettre, que l'auteur était un ignorant ou un demi-lettré. Il sème des barbarismes et fabrique des vers détestables, parce qu'il n'a pas su mieux faire.

S. 91 Zeile 15 lies Die (Dea) statt die.

Zu S. 135. Den Adorationsritus der Heiden deutet Sedulius Carm. Pasch. I 229 ff. mit den Worten an:

Quis furor est, quae tanta animos dementia ludit,
Ut volucrem, turpemque bovem, tortumque draconem
Semihominemque canem supplex homo pronus adoret?

S. 171 Note 2 Zeile 4 ist statt „vom Codex v" zu lesen: von den Editionen.

S. 181 Note 1 ist auf einen Schlußanhang verwiesen, welcher den Ursprung der Statuta ecclesiae antiqua behandeln sollte. Diese Abhandlung mußte wegen Raummangels ausfallen und wird anderen Orts veröffentlicht werden.

I. Verzeichnis der erklärten Stellen der Dichtungen.

A. Instr. Liber I.

B. Instr. Liber II.

C. Carmen.

II. Personen- und Sachregister.



DATE DUE



